HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

PRÉCÉDÉE D'UN

APERÇU SUR LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

COURS DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉ PAR D. MERCIER

DIRECTEUR DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

VOLUME VI

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

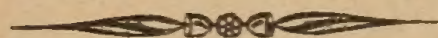
PRÉCÉDÉE D'UN

APERÇU SUR LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

PAR A. P. Dullouchel

M. DE WULF

DOCTEUR EN DROIT, DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LETTRES,
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN



LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, Rue des Flamands, 1

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, Bd St-Germain.

BRUXELLES
OSCAR SCHEPENS, ÉDITEUR
16, Rue Treurenberg.

1900

PRÉFACE

Le présent ouvrage, que M. Mercier, notre savant et vénéré maître, nous fait l'honneur d'incorporer dans son Cours de Philosophie [1], *ne comporte qu'une partie des matières historiques que nous enseignons à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Un second volume sera consacré à la philosophie moderne et à la philosophie contemporaine.*

Dans un court exposé de la philosophie de l'Inde et de la Chine, nous nous sommes inspiré surtout des travaux de M. Deussen, professeur à l'Université de Kiel. Quant à la philosophie grecque, sur laquelle il existe des ouvrages de premier ordre, nous avons suivi de près la grande histoire de E. Zeller, professeur à l'Université de Berlin. Cependant, en plusieurs points importants, nous nous sommes écarté du savant helléniste. Au demeurant, nous avons prêté le plus d'attention à ceux d'entre les systèmes grecs dont les influences se retrouvent dans la philosophie médiévale.

En effet, c'est à la philosophie médiévale en Occident, et surtout à la scolastique, que le présent traité consacre les développements les plus étendus. Diverses raisons nous ont décidé à donner plus d'importance à une période historique trop souvent négligée par les manuels d'histoire de la philosophie.

L'histoire de la philosophie médiévale est une science relativement récente. Héritiers de préjugés séculaires, les historiens du XVIIIe s. — J. Brucker, par exemple, — parlent à peine

[1]) Le *Cours de Philosophie*, publié par D. Mercier, comprend à ce jour : Vol. I. *Logique*, 2e édit. 1897. Vol. II. *Ontologie ou Métaphysique générale.* 1894. Vol. III. *Psychologie*, 5e édit. 1899. Vol. IV. *Critériologie générale*, 1899. Vol. VI. *Histoire de la Philosophie médiévale précédée d'un aperçu sur la Philosophie ancienne.* Les volumes suivants comprendront l'*Histoire moderne et la Philosophie contemporaine ; la Critériologie spéciale ; la Cosmologie ; la Théodicée ; la Morale ; le Droit social.*

du moyen âge, ou ne lui consacrent que des jugements superficiels et des épithètes railleuses. Cousin et ses disciples ont frayé des voies nouvelles, en mettant au jour quelques textes fragmentaires de philosophes médiévaux, qu'une connaissance insuffisante du milieu ne leur a pas permis de juger à leur juste valeur. Plus tard A. Stöckl, professeur au Séminaire de Münster [1], *et B. Hauréau* [2], *membre de l'Institut de France, ont écrit les premiers ouvrages d'ensemble, consacrés à l'histoire philosophique du moyen âge. A. Stöckl possède une connaissance approfondie des idées dont il fait l'histoire ; aussi son ouvrage a-t-il conservé, même aujourd'hui, une grande valeur d'exposition doctrinale ; mais au point de vue historique et documentaire, les travaux, effectués depuis, ont dû le rendre manifestement insuffisant.*

Quant à Hauréau, il fait à l'endroit de la philosophie scolastique de nombreuses méprises, faute de pénétrer sa terminologie et de connaître suffisamment ses doctrines organiques. Aussi faut-il se défier des jugements qu'il porte sur la scolastique. Par contre, Hauréau est un érudit et un dresseur de textes ; il a mérité à jamais du médiévisme philosophique, en livrant au public un répertoire considérable de documents [3] *qui a renouvelé l'étude de périodes importantes.*

Prantl a abordé une série de questions spéciales relatives à l'histoire de la logique médiévale, dans un ouvrage très documenté et de grande valeur. [4] *Après lui, K. Werner, de l'Académie de Vienne, a édité de nombreuses études sur diverses périodes du moyen âge ; mais plusieurs de ses travaux sont faits avec légèreté, et l'auteur prend pour norme de ses jugements historiques une théorie surannée à laquelle il donne ses préférences, le Gunthérianisme.*

Depuis quinze ans, la publication de textes importants et de nombreuses monographies est venue donner à l'histoire de la philosophie médiévale une impulsion nouvelle. On recueille les matériaux, on met en valeur les sources, on commence à

1) A. Stöckl, *Geschichte d. Philos. des Mittelalters*, Mayence, 1864-1866. 3 vol. — 2) B. Hauréau, *Histoire de la Philos. scolastique*, 2e édit. Paris 1872-1880, 3 vol. — 3) Ses travaux ont surtout paru dans les *Notices et extraits des man. de la Bibl. nation.* passim, dans le *Journal des Savants*, etc. et dans une collection *Notices et extr. des man. latins de la Bibl. nat.* (6 vol. in-8o, Paris, 1890-1893) éditée les dernières années de sa vie. — 4) *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. II. Leipzig 1861, 2e édit. en 1885. Bd. III en 1867, Bd. IV en 1870.

publier quelques-uns des innombrables manuscrits philosophiques disséminés dans les grandes bibliothèques. Citons les travaux de Ehrle et Denifle dans les Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, *la publication monumentale du* Chartularium Universitatis Parisiensis *et des documents accessoires, entreprise par Denifle et Chatelain, les* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters *sous la direction de M. Baeumker, à Breslau, des travaux spéciaux de MM. Picavet, Rubczinscky, Clerval, Vacant, Mandonnet, etc.*

Jusqu'ici on n'a déblayé qu'un coin de terrain ; la tâche qui reste à faire dépasse de loin le travail accompli. Cependant il est possible, dès maintenant, de se rendre compte des orientations nouvelles.

Erdmann [1]) *et Ueberwegs-Heinze* [2]) *sont les seuls, à notre connaissance, qui ont mis en œuvre ces matériaux nouveaux au profit d'une histoire* générale *de la philosophie du moyen âge. Ueberwegs-Heinze, dans un ouvrage paru il y a un an à peine, reste fidèle à la méthode adoptée par le* Grundriss der Geschichte der Philosophie : *il accumule les renseignements bibliographiques, mentionne presque tous les travaux récents, et résume les principaux. C'est un répertoire très érudit, indispensable aux historiens, bien plus qu'une histoire. Erdmann, de même, se borne à* résumer *les œuvres des philosophes médiévaux et les documents nouveaux parus avant 1896.*

Nous avons essayé d'utiliser les récents travaux sur la philosophie du moyen âge, afin de faire vivre les systèmes philosophiques et de mieux marquer leur filiation et leur dépendance réciproque. Ces travaux récents se rapportent avant tout aux trois premières périodes du moyen âge (du IXe au XVe s.). On trouvera dans cette histoire philosophique du moyen âge plusieurs classifications nouvelles, et des jugements nouveaux sur des personnages saillants.

Une seconde raison nous a décidé à consacrer à l'histoire de la philosophie médiévale la plus grande part dans ce traité.

[1]) *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie*, von J. E. Erdmann, 4e Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann. Bd. I, Berlin 1896. — [2]) *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie. II Th. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit.* 8e Aufl., hrgg. von Max Heinze. Berlin, 1898.

Cette période de l'histoire de la pensée, étant très peu connue et très souvent méconnue, il peut être utile à un grand nombre de posséder, sur la philosophie du moyen âge, des notions succinctes et coordonnées.

Enfin, nous sommes convaincu que l'histoire d'une science est devenue indispensable à l'étude même de cette science, et les amis de la scolastique ne peuvent ignorer les événements qui ont présidé à sa genèse, à son épanouissement, à son déclin.

Ces pages ne forment qu'un manuel *et sont destinées à être largement complétées par des leçons orales. Voilà pourquoi elles se bornent presque exclusivement à* exposer, *et réservent la* critique. *D'autre part, comme nous avons visé principalement à établir la filiation des idées et des systèmes, il n'entrait pas dans notre plan de relater d'une façon complète la vie des philosophes, leurs œuvres et la vaste bibliographie qui se rapporte à la matière.* [1]

Enfin, la forme de manuel *adoptée dans cet ouvrage explique pourquoi nous avons suivi les cadres imposés par une étude méthodique de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale, tout en réservant à celle-ci une place d'honneur, dont le titre même fait foi.*

*En terminant, il nous est agréable d'exprimer nos remercîments les plus sincères à notre savant ami et collègue, M. le professeur Baeumker de l'Université de Breslau, qui a bien voulu relire la majeure partie du Livre III, consacré à l'*Histoire de la Philosophie médiévale. *Nous remercions aussi de grand cœur notre très cher ami M. G. Legrand, qui nous a aidé dans la correction de notre manuscrit.*

M. De Wulf.

Louvain, le 10 novembre 1899.

[1] On trouvera un tableau quasi complet de la bibliographie de la philosophie médiévale, dans l'ouvrage cité de Ueberwegs-Heinze.

INTRODUCTION

1. Que faut-il entendre par histoire de la philosophie ? — Jusqu'au début de ce siècle, on écrivait l'histoire de la philosophie, en dressant une nomenclature des philosophes, à la manière des biographes anciens. Telle n'est pas la méthode que nous suivrons dans ce traité.

Pour faire l'histoire de la philosophie, il faut, selon nous, *étudier les systèmes philosophiques*, *les situer dans leur milieu historique et en montrer les filiations ;* et par système philosophique, nous entendons *une coordination de théories sur l'ensemble ou sur une partie des problèmes que soulève l'explication de l'ordre universel par ses causes dernières.*

A qui veut écrire l'histoire de la philosophie, il ne suffit donc pas de faire un exposé dogmatique et critique des systèmes ; ceux-ci fussent-ils même groupés suivant leurs affinités, l'historien n'aurait pas satisfait à sa tâche. On doit encore replacer les systèmes dans la complexité des circonstances où ils sont nés et se sont développés, — et découvrir le fil souvent caché qui les rattache les uns aux autres.

Le *milieu historique* importe. Car les idées philosophiques sont à la civilisation d'une époque ce qu'est la réflexion dans une vie individuelle. Elles sont le produit des recueillements de l'humanité repliée sur elle-même à une étape de son développement. Or, les idées d'un siècle subissent l'influence de l'atmosphère sociale où ce siècle se meut, tout comme le mode de penser d'un homme se ressent de sa race, de ses traditions familiales, de son éducation, des événements de son existence. Aussi bien les circonstances de temps et de lieu font la lumière sur la genèse, l'évolution, les transformations, le déclin de la plupart des théories philosophiques.

En même temps que l'historien restitue à un système philosophique son milieu véritable, il doit poursuivre d'un regard attentif *les liens qui l'apparentent au passé et au futur*. Il n'y a pas de solution de continuité entre les siècles ni entre les idées. Chaque période porte en elle quelque chose de l'époque précédente, et prépare l'époque qui suivra. C'est pourquoi toute philosophie contient, à côté d'un élément *rationnel* et *propre*, des éléments *traditionnels* et *empruntés*. Les périodes de réaction même ne sont pas soustraites à l'empire de cette loi, mais en fournissent la confirmation. Quand, par exemple, au XVII[e] siècle, Bacon et Descartes prétendirent renouveler la philosophie de fond en comble, ils n'en firent pas moins des emprunts, inconscients sans doute, mais réels, au moyen âge qu'ils ne se lassaient pas de railler ; si bien qu'on a pu les comparer aux enfants qui tournent leurs premiers fouets contre leurs nourrices.

2. Histoire de la philosophie et histoire de la religion. — Parmi les multiples éléments composant un milieu social, et dont l'action se retrouve dans les conceptions philosophiques d'une époque, il en est un qui mérite une attention spéciale, la religion.

La philosophie est la *science de l'universalité des choses par leurs raisons les plus profondes* [1]) ; c'est la science qui a pour objet les causes premières et universelles des choses [2]).

Or, la religion propose d'autorité à l'homme la solution toute faite sur une foule de problèmes qui intéressent l'ordre universel, — telles la nature de Dieu, ses relations avec le monde visible, l'origine et la destinée humaines, — problèmes que l'investigation philosophique rencontre et qu'elle cherche à résoudre par des procédés rationnels. Ainsi la dogmatique religieuse et la philosophie se retrouvent sur un terrain com-

[1]) Cfr. MERCIER, Introduction à la Philosophie, dans le *Cours de Philosophie*. Vol. I, Logique (1897), p. 1. — [2]) S. THOMAS, *In Met. I.* Lect. 2.

mun, et la religion ayant précédé la philosophie, elle lui impose naturellement la prise en considération de ses points de doctrine. C'est pourquoi une religion erronée fausse l'orientation philosophique, tandis que la religion vraie est un adjuvant précieux pour les études spéculatives. C'est là une des grandes leçons qui se dégagent d'un examen comparatif de la philosophie indienne, de la philosophie grecque et de la philosophie médiévale. (v. p. 1.)

Dans la mesure où les systèmes philosophiques ont eu des rapports avec les théologies et les religions, l'histoire de la philosophie doit être attentive à l'histoire de la dogmatique religieuse.

3. Philosophie et mysticisme. — Le mysticisme, efflorescence particulière de l'esprit religieux, présente aussi de l'importance à l'historien de la philosophie, car entre la philosophie et le mysticisme, les attaches sont nombreuses et intimes. A travers toutes les époques, mais avec une intensité très variable, on voit se développer des courants de mysticisme. Nous nous réservons d'en parler *ex professo* quand nous rencontrerons la forme la plus belle du mysticisme, celle qui s'épanouit en fleurs de poésie magnifique dans les siècles du moyen âge.

4. Utilité de l'histoire de la philosophie. — Dans ces trente dernières années, l'histoire de la philosophie a pris un essor remarquable. Tous ceux qui suivent le mouvement des idées en notre fin de siècle, peuvent se convaincre que dans l'enseignement supérieur, comme dans les productions littéraires, les systèmes didactiques font défaut et sont remplacés par une *histoire* des solutions proposées. Cette prédilection pour l'exposé et la critique des pensées d'autrui n'est que trop souvent le résultat d'un troublant scepticisme qui cherche à s'y dissimuler. Ne pouvant aboutir à une conviction personnelle, au milieu de l'anarchie intellectuelle contemporaine, la plupart

des philosophes trouvent plus aisé de faire le tour des théories, gardant ainsi une liberté de penser qui trouve en elle-même sa satisfaction, combien illusoire ! [1])

Pour nous, l'histoire de la philosophie présente une autre utilité. Sans compter qu'elle nous initie à l'état social des âges écoulés, en nous faisant connaître les principes directifs de leur civilisation, elle nous met entre les mains des éléments scientifiques d'une importance primordiale pour la constitution du système philosophique où nous croyons trouver la vérité. Elle nous fait toucher du doigt, en effet, les causes qui provoquèrent l'avènement, l'apogée et la décadence des doctrines qui nous sont chères. Elle nous apprend à discerner l'âme de vérité qui vibre dans les synthèses inconciliables avec nos idées, à accueillir les éléments vrais qui s'y trouvent avec autant de franchise que nous en mettons à répudier les éléments faux qui s'y mêlent. Ce contrôle scientifique des idées d'autrui est bien dans l'esprit du péripatétisme scolastique ; on peut s'en convaincre par ce texte du *de Anima* de S. Thomas d'Aquin, choisi entre beaucoup d'autres, et dans lequel l'auteur fait sienne la doctrine d'Aristote. « ... necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint qui aliquid enuntiaverint de ipsa (anima). Et hoc quidem ad duo erit utile, primo quia illud quod bene dictum est ab eis, accipiemus in adjutorium nostrum. Secundo, quia illud quod male enuntiatum est, cavebimus ». [2])

Les scolastiques ont eu le grand tort, jusqu'ici, de rejeter en bloc les théories de leurs adversaires, sans prendre la peine de les examiner par le menu. Par là ils perpétuent les griefs que les penseurs de la Renaissance nourrissaient contre les péripatéticiens décadents ; ils ressemblent à des gourmets qui repousseraient un plat de fraises qu'on aurait négligé de laver, au lieu d'en essuyer la poussière et de manger un fruit succulent.

[1]) Cf. notre étude sur l'*Enseignement de la philosophie en France*. (*Revue Néo-Scolastique*, 1894, p. 181 et 1895, p. 94.) — [2]) *De Anima*, L. II, l. 2, *in fine*.

5. Lois du développement de la philosophie. — Une étude attentive de la succession des systèmes philosophiques démontre que ceux-ci ne se déroulent pas au hasard, mais obéissent dans leurs filiations à certaines *lois*, dont le fondement dernier est la nature humaine. L'ensemble de ces lois constitue la *philosophie de l'histoire de la philosophie*, dont la *Psychologie des peuples* (Völkerpsychologie), récemment décrite par Lazarus et Steinthal, ne représente qu'un département. [1]) Voici quelques-unes de ces lois :

1° *Il y a une succession de cycles philosophiques*. La pensée philosophique n'est pas emportée dans un mouvement ascensionnel, ayant pour point de départ une vie rudimentaire, et pour terme idéal un progrès indéfini. Périodiquement elle s'épanouit dans toute sa puissance et, après un certain temps, se replie sur elle-même pour revenir à son point initial. Son histoire comporte donc des alternances de haut et de bas ; chaque période de cette histoire constitue un cycle autonome, régi par ce rythme inhérent aux choses humaines : un développement, une apogée, une décadence. La Grèce et l'Occident médiéval fournissent des exemples classiques de ce mouvement ascendant et descendant ; on les retrouve avec une régularité moindre dans le cycle indien et le cycle moderne. Cette première loi est la condamnation des trois états d'Auguste Comte et de la théorie du progrès indéfini.

2° *Dans chaque cycle philosophique, les problèmes apparaissent successivement et suivant un ordre déterminé*. Entre le développement de la vie psychique des individus et de celle des civilisations, il y a des parallélismes frappants. A l'éveil de ses facultés cognitives, l'homme se porte spontanément vers le monde extérieur ; ce n'est que plus tard qu'il se saisit comme principe conscient et connaît la nature de son *moi*. Cette théorie, enseignée par Aristote et S. Thomas [2]), trouve

[1]) Cf. notre étude sur *Les lois organiques de l'histoire de la psychologie*. (*Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, 1897, p. 393.) — [2]) V. MERCIER, *Psychologie*, 5me édit. 1899, 3me partie. Ch. I, § 3.

une confirmation remarquable dans le développement de la philosophie chez les divers peuples.

En effet, les peuples comme les individus commencent par l'étude du monde extérieur ; ils s'adonnent à la *cosmologie* et à la *métaphysique* avant de cultiver les sciences psychologiques. On peut observer le phénomène en toute sa pureté, dans le cycle indien, le cycle grec, et le cycle médiéval. L'étude de ces trois périodes nous fait assister à des débuts de civilisation ; nous y voyons la race assurer les conditions de sa vie intellectuelle, par elle-même, sans le secours prépondérant d'influences étrangères. La *logique* apparaît, soit avec les problèmes métaphysiques, soit avec les problèmes psychologiques, suivant que l'on considère davantage la face objective ou la face subjective des opérations qui lui sont propres. Il en est de même de l'*esthétique* qui soulève des problèmes de métaphysique et de psychologie. Quant à la *morale* [1]), elle suit le développement de la psychologie ; l'étude rationnelle de la fin dernière et de l'acte libre — les deux grands fondements de toute morale — reposant en dernière analyse sur la connaissance de la nature humaine et de ses opérations. Ainsi, dans chaque cycle historique, l'avènement complet de la *psychologie* coïncide avec la maturité de l'esprit humain, et dans le développement même des études psychologiques, il serait aisé de montrer que l'âge dogmatique est toujours antérieur à l'âge critique ou critériologique.

3° *Les préoccupations dominantes et les points de vue de prédilection varient* dans chaque période historique suivant la race, le climat, le milieu ambiant. C'est ainsi, notamment, que la philosophie indienne s'applique fiévreusement à la recherche de l'être unique et éternel, le génie grec s'adonne volontiers à la conciliation du permanent et du muable, le moyen âge scrute les points de contact de ses solutions philo-

[1]) Nous parlons de la morale philosophique, et non des vérités et des préceptes de morale que le peuple puise dans la religion, avant les premières tentatives de culture philosophique.

sophiques et de sa foi religieuse, les modernes affectionnent le point de vue critériologique.

6. Division générale de l'histoire de la philosophie. — La succession historique des divers cycles philosophiques fournit les cadres naturels d'une histoire de la philosophie.

Parmi les nombreux peuples qui se sont succédés sur la surface du globe, il n'en est qu'un petit nombre qui se soient appliqués aux spéculations rationnelles. Si on laisse de côté les Égyptiens et les Chinois, on peut dire que deux groupes détiennent le monopole de la philosophie : le groupe sémite et le groupe indo-européen. Dans le groupe sémite (Arabes, Babyloniens, Assyriens, Araméens et Chaldéens), probablement originaire des steppes de l'Arabie, les Arabes sont les dépositaires les plus fidèles du génie de la race, et ils ont joué le principal rôle dans l'histoire de ses idées.

Rôle bien effacé cependant, à côté de la vie intellectuelle des Indo-Européens. C'est chez eux surtout que se déroulent les grands drames de la pensée philosophique. Suivant l'hypothèse la plus probable, l'Asie centrale est le berceau de la race indo-germanique et le point de départ de ses migrations. Elle se compose de sept souches principales. Deux d'entre elles, les Indiens et les Iraniens, se portèrent vers le Sud, et, arrivées sans doute aux régions de l'Afghanistan, s'en furent : les premières vers l'Ouest jusqu'aux confins des terres occupées par les Sémites, les autres par le bassin de l'Indus, puis du Gange, dans les régions lointaines de l'Est, où elles s'isolèrent définitivement de tout contact étranger. Dans l'entretemps, les autres souches du groupe indo-européen avaient pris le chemin de l'Europe, où elles s'étaient fixées ; les Grecs et les Italiques au Sud ; les Slaves, les Germains et les Celtes au Nord [1].

Chose étonnante, la vie intellectuelle et philosophique ne se répand pas en flots parallèles chez les divers peuples indo-

1) Nous empruntons ces cadres géographiques à DEUSSEN, *Gesch. der Philosophie*, 1894. Bd. I, 1. S. 9.

européens. L'éveil de la réflexion se manifeste d'abord dans l'Inde, et pendant plusieurs siècles c'est chez les Indiens seuls qu'il faut chercher les leçons de la sagesse antique *(philosophie indienne)*. Plus tard seulement, le groupe européen s'intéresse aux spéculations philosophiques : la race grecque d'abord, la race italienne ensuite *(philosophie grecque* et *latine)*, et bien des siècles après elles, les peuples de l'Europe centrale et septentrionale *(philosophie du moyen âge* et *philosophie moderne)*.

Nous l'avons dit, la race indo-européenne est de loin la plus importante au point de vue de l'histoire de la philosophie ; cela étant, comme aux diverses étapes de la vie indo-européenne correspond un cycle philosophique, les divisions ethnographiques que nous venons d'indiquer peuvent être transposées telles quelles dans l'histoire de la philosophie. Pour les compléter, il suffira de noter, à chaque stade de développement intellectuel du groupe indo-germanique, les mouvements d'idées moins saillants qui se produisent parallèlement chez les peuples sémitiques et chez d'autres peuplades de races diverses.

Enfin, il convient de remarquer que l'histoire de la philosophie, comme celle de toute chose humaine, est dominée par ce grand fait religieux qui sépare en deux versants les destinées terrestres : l'Incarnation de Jésus-Christ. Car, plus peut-être que tout autre domaine de l'activité humaine, la philosophie a subi les influences de la Révélation chrétienne.

Voici donc les quatre parties qui résultent de la succession historique des divers cycles philosophiques et qui nous fourniront les cadres naturels de cette histoire :

I. La philosophie indienne, à laquelle nous rattachons la philosophie chinoise.

II. La philosophie grecque.

III. La philosophie médiévale, à laquelle nous rattachons la philosophie patristique.

IV. La philosophie moderne.

LIVRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE DE L'INDE ET DE LA CHINE

CHAPITRE Ier

NOTIONS GÉNÉRALES SUR LA PHILOSOPHIE INDIENNE *)

7. Importance de la philosophie indienne. — Trop souvent dans l'histoire générale de la philosophie, on n'accorde pas plus d'importance aux mouvements d'idées qui se sont succédés dans l'Asie Orientale, que s'ils s'étaient accomplis sur quelque autre planète. Cependant le pays, témoin des phases de la pensée indienne, dépasse en étendue tous les territoires réunis que la philosophie européenne éclairera de sa lumière ; bien avant les races occidentales, le peuple indien pose les grands problèmes des causes dernières et il ne cesse de s'y intéresser. Pour l'intensité de la culture intellectuelle, l'Inde n'a rien à envier à l'Occident qui subit même son influence.

8. Caractères de la philosophie indienne. — 1° Le développement de la philosophie indienne offre un remarquable exemple de l'évolution d'une pensée *autonome*, réfractaire à toute influence étrangère. La configuration du territoire indien, entouré par les plus hautes montagnes du globe, s'opposait à l'infiltration des civilisations étrangères, et quand les Grecs, les Scythes, les Mahométans envahirent l'Inde, ils se heurtèrent à un système d'idées fermé ; ils ne le brisèrent pas, mais en subirent en partie le contrecoup.

2° *Exubérante* comme la végétation tropicale du pays où elle est née, la philosophie indienne développe richement et fantastiquement les idées qu'elle enfante, sans jamais mesurer la portée de leurs conséquences.

9. Division de la philosophie indienne. — Il est difficile de

*) Cf. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 1, Leipzig 1894. La seconde partie I, 2 est sous presse ; *60 Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1893 ; *Das System des Vedânta*, Leipzig 1883 ; *Die Sûtra's des Vedânta*, Leipzig, 1887. — Cfr. Garbe, *Die Sânkhya-Philosophie*, Leipzig, 1894. — Rhys Davids, *Buddhism*, London, 1894. — Oldenberg, *Buddha*, Berlin, 1897, — Colebrooke, *Miscellaneous essays*, London, 1873.

tracer les cadres d'une division de la philosophie de l'Inde, car ses écrivains n'ont pas même songé à faire l'histoire de leur nation. C'est que le génie indien professait le plus profond mépris pour la vie terrestre à laquelle la générosité du climat se chargeait de pourvoir, et qu'il appliquait toutes les énergies de son âme à la recherche de l'Éternel. Toutefois les nombreuses productions poétiques et philosophico-religieuses qui incarnent les idées fondamentales, portent en elles-mêmes une chronologie, en ce sens que les différences de langues, et surtout de conceptions, accusent des transformations profondes qui correspondent à des étapes successives.

Les œuvres philosophiques, comme toutes les productions indiennes, appartiennent à trois périodes.

1° Période des Hymnes du *Ṛigveda* (1500-1000 av. J.-C.). C'est l'aurore de la pensée philosophique.

2° Période des *Brâhmana's* (1000-500 av. J.-C.). La conception philosophique des premiers hymnes va se développant et se résout dans la théorie des *Upanishad's*, son aboutissant naturel.

3° Période du Sanscrit (500 av. J.-C. — jusqu'à nos jours). Des doctrines contenues dans les Upanishad's jaillissent une série de systèmes orthodoxes et hétérodoxes. Parmi ces derniers, le Buddhisme.

CHAPITRE II

LA PÉRIODE DES HYMNES DU ṚIGVEDA
(1500-1000 avant Jésus-Christ)

10. Les Livres sacrés du Veda. — Le *Veda* est l'ensemble de tous les écrits sacrés auxquels les Indiens orthodoxes attribuent une origine et une autorité divines. C'est parmi ces invocations sacrées et leurs explications qu'il faut, pendant les deux premières périodes, chercher les documents de la philosophie indienne. L'apparition d'une littérature profane ne date que de la période sanscrite.

La collection du *Veda* comprend quatre parties, servant respectivement de manuel aux quatre grandes catégories de prêtres. Ces parties sont :

I. *Ṛigveda*, ou veda des vers (ṛic). — II. *Sâmaveda*, ou veda des chants (sâman). — III. *Yajurveda*, ou veda des formules de sacrifice (*yajus*). — IV. *Atharvaveda*, du nom d'un prêtre mythique, *Atharvan*.

Chaque veda comprend : *A)* une *Saṃhitâ*, ou recueil d'hymnes et

de formules appropriées; — *B)* une *Brâhmaṇam*, ou ensemble d'explications relatives à l'usage des saṃhitâs dans les sacrifices. Ces explications se classent sous trois rubriques : *a) Vidhi* (préceptes) ; *b) Arthavâda*, notices d'ordre exégétique, mythologique et polémique ; *c) Vedânta* ou *Upanishad*, considérations théologiques et philosophiques sur la nature des choses ; — *C)* un *Sûtram*, ou abrégé systématique accompagnant les Brâhmaṇam pour en faciliter la pratique [1]).

11. La philosophie du Ṛigveda. — Le Ṛigveda, la partie la plus ancienne du Veda, constitue le plus lointain monument de la civilisation indo-germanique. Ses plus anciens hymnes nous font entrevoir encore les premiers vestiges du polythéisme anthropomorphique de l'Inde.

" Les forces et les activités de la nature dans le ciel, l'air et la terre apparaissent comme des manifestations par lesquelles des êtres personnels font valoir leurs volontés. Bien qu'ils soient immortels et tout-puissants, ces êtres sont semblables aux hommes, on peut s'entretenir avec eux, on peut leur faire des présents, on peut par des prières et des offrandes peser sur leurs résolutions „ [2]).

Mais, peu à peu, le scepticisme et la raillerie minent le Panthéon védique, et au-dessus de ses ruines émerge cette notion qu'*un être unique apparaît sous mille formes à travers les multiples phénomènes de l'univers* [3]).

Telle est, au seuil de l'époque historique, la première parole de la philosophie, et cette parole panthéiste servira de *leit-motiv* à la philosophie indienne tout entière, comme elle continuera de faire le fond de sa dogmatique : nous rencontrons ici un premier exemple de l'orientation qu'une doctrine religieuse imprime à la spéculation rationnelle. (2)

Tout l'effort de la pensée indienne se concentrera désormais sur cette notion de l'*unité des choses*, et la philosophie cherchera d'un œil inquiet ce principe suprême encore inconnu. Pendant la première période, ce principe s'incarne encore dans une divinité souveraine, élevée au-dessus de tous les dieux de la religion populaire (Prajâpati, Viçvakarman, Brahmanaspati, Purusha) et contenant l'univers dans son sein.

[1]) Deussen, *Allg. Gesch.* etc., I, 1, p. 64 et *60 Upanishad's des Veda*, pp. 1 et 2. — [2]) Deussen, *Allg. Gesch.* I, 1, 90. — [3]) *Ṛigveda*, 1,164 et 10,129.

CHAPITRE III

LA PÉRIODE BRAHMANIQUE
(1000-500 avant Jésus-Christ)

12. La civilisation brahmanique. — Le Ṛigveda nous permet de saisir sur le vif les mœurs et la philosophie de l'antique peuple indien.

Après cette première période, l'histoire de la philosophie indienne subit une éclipse ; pendant deux siècles elle demeure voilée, et quand elle brille à nouveau d'un éclat plus intense que jamais, elle illumine une autre région, une civilisation différente s'éclaire de ses rayons. Le théâtre de la seconde période de cette histoire n'est plus le bassin de l'Indus, mais les rives semi-tropicales du Gange. C'est là que s'étale et fleurit l'étrange civilisation brahmanique ; pour germer et s'épanouir il lui fallait un milieu propice ; elle l'a trouvé dans cette constitution spéciale dont les bases fondamentales sont la répartition du peuple en quatre castes principales (Brâhmaṇa's, Kshatriya's, Vaiçya's, Çûdra's), et la monopolisation du culte et de l'éducation au profit des Brahmanes.

13. Sources de la philosophie pendant cette période. — 1° Après le Ṛigveda, les sources philosophiques, antérieures aux Upanishad's, se résument en une série de productions fort étendues. Ce sont : a) la *Saṃhitâ* du blanc *Yajurveda* ; b) la *Saṃhitâ* de l'*Atharveda* ; c) les *Brâhmaṇa's*.

Les Brâhmaṇa's, dans lesquels il faut surtout chercher la conception philosophique du début de cette période, n'ont pas pour but principal d'édifier une théorie spéculative sur Dieu, le monde et l'âme. Leur portée étant essentiellement pratique (10), il faut, pour parvenir aux idées philosophiques, dépouiller leurs enseignements d'une foule d'exagérations symboliques et de transpositions abusives.

2° Infiniment plus riche en idées est la doctrine des Upanishad's, qui succèdent aux Brâhmaṇa's et développent dans toute leur ampleur les théories que le Ṛigveda contient en germe.

14. La philosophie des Brâhmaṇa's. — 1° Les Brâhmaṇa's, et subsidiairement l'Atharvaveda, reprennent l'idée de l'*unité cosmique* sous la quadruple incarnation qu'elle revêt dans le Ṛigveda.

a) Le principe suprême apparaît d'abord comme le *maître des créatures* (*Prajâpati*). Il donne naissance à toutes choses, non en les réalisant hors de lui, mais en se répandant lui-même à travers elles, en animant et en régissant le monde né de lui.

b) La seconde conception est une conception rituelle : le Dieu est la personnification de la prière ; c'est *Brahmaṇaspati*, le seigneur de la prière.

c) *Purusha* (l'homme, l'esprit) est une forme anthropomorphique de la divinité ; les divers membres de son corps sont les membres de l'univers [1]).

2° Cependant, peu à peu, ces notions empruntées au Ṛigveda se modifient : aux concepts concrets et anthropomorphiques se substitue un concept abstrait, et cette abstraction s'identifie avec la conscience (âtman). La doctrine du soi-même, ou de l'*âtman* apparaît, pure de tout alliage anthropomorphique, dans les *Upanishad's*.

15. La philosophie des Upanishad's. — L'identité absolue et adéquate du *moi*, fonds constitutif de notre individualité (âtman) et de toutes choses, avec Brahman, l'être éternel surélevé au-dessus du temps, de l'espace, de la multitude, du devenir, principe générateur de tout, en qui finalement tout se résorbe : tel est le thème fondamental que l'on retrouve dans les Upanishad's sous mille variantes de forme. [2])

Comme l'âtman (le " soi-même ") est *conscience*, et que cette conscience est l'être unique, il est aisé de voir que le panthéisme des Upanishad's pivote autour d'une conception fondamentale, d'origine et d'ordre psychologiques. De même que le moi-même est ce qu'il y a de plus intime en nous, ainsi il est le principe unique et constitutif de toute réalité. Une conscience moniste soutient et absorbe tout. A la forme cosmologique et métaphysique des hymnes du Ṛigveda a fait place une forme psychologique du panthéisme védique : ainsi se vérifie une première fois la loi qui régit l'avènement de la psychologie dans l'évolution d'un cycle philosophique (5, 2°).

L'âtman ou conscience moniste se forme dans les éléments, la terre, les plantes, les semences, pour descendre jusqu'à l'homme corporel, l'*annarasamaya purusha*. Ce n'est pas seulement l'être humain qui est doué de conscience, l'âtman anime la nature entière,

[1]) La quatrième forme (Viçvakarman) ou Dieu créateur des choses, se confond très souvent avec la première. — [2]) Deussen, *60 Upanishad's des Veda*. Vorrede.

et chacune de ses parties n'existe que dans sa force consciente (v. avant tout les discours de Yâjñavalkya, Bṛihadâraṇya-Upanishad, 3 et 4).

Pour arriver à l'âtman, il ne faut point l'invoquer par des prières égoïstes, utilitaires; il ne faut pas considérer la réalité empirique, car celle-ci est multiple, divisée, finie, connaissable, tandis que l'âtman (le brahman) est un, infini, inconnaissable, antérieur à la distinction de sujet connaissant et d'objet connu. Il faut percer l'enveloppe connaissable dont l'âtman se recouvre dans les choses empiriques, pénétrer jusqu'à son inconnaissable et ineffable superessence, s'identifier avec elle, et s'abîmer dans la conscience de cette identité. Tel est le *Yoga*, l'unique moyen d'arriver à la béatitude et à l'union avec l'âtman dans cette vie et dans l'autre.

Les derniers Upanishad's subissent, à divers degrés, l'influence des tendances empiriques et préparent ainsi le terrain à des systèmes moins rigoureux, voire même hétérodoxes, qui se développèrent dans la suite. C'est ainsi que la Maitrâyaṇa-Upanishad accuse déjà des infiltrations du pessimisme bouddhique et de la doctrine Sâñkhya. Cependant, dans son ensemble, elle reste fidèle aux conceptions fondamentales des premiers Upanishad's.

CHAPITRE IV

PÉRIODE POST-VÉDIQUE OU SANSCRITE
(depuis 500 avant J.-C.)

16. Les systèmes de la période sanscrite. — Des théories contenues en germe dans les Upanishad's jaillissent une série de systèmes dont les uns sont orthodoxes, c'est-à-dire conformes à l'esprit des livres védiques, les autres hétérodoxes ou schismatiques.

Les systèmes orthodoxes sont au nombre de six : la Mîmâñsâ, le Vedânta, le Nyâya, le Vaiçeshikam, le Sâñkhyam, le Yoga.

Parmi les systèmes hétérodoxes, les principaux sont la doctrine des Cârvâka's, celle de Jina, et le Buddhisme.

17. Premier groupe : systèmes orthodoxes. — La Mîmâñsâ et le Vedânta. — Ces deux systèmes seuls sont orthodoxes dans le sens rigoureux du mot. Ils se réduisent à une systématisation de deux conceptions du Veda.

La *Mîmâñsâ* ne se rapporte qu'à la pratique religieuse et n'a pas de portée spéculative.

Le *Vedânta*, beaucoup plus intéressant (étymologiquement, la conclusion des Vedas), est une synthèse théologico-philosophique construite sur les données du Veda [1]).

L'identité de Brahman et de l'âme est l'idée fondamentale du Vedânta. Le *soi-même*, ou l'âme, ce que la conscience réfléchie nous révèle comme le tréfonds de notre être, n'est pas un fragment divin, mais la substance éternelle et indivisible de Dieu. Ce Dieu paraît multiplié dans les phénomènes du monde sensible ; le vulgaire lui décerne des attributs divers, mais ce sont là des noms illusoires, nécessaires aux pratiques religieuses, parce qu'ils représentent Brahman (l'âtman) comme un objet d'adoration; leur connaissance n'engendre que la science inférieure (aparâ vidyâ). En réalité, Brahman est sans attributs, et dès lors inconnaissable ; nous ne le saisissons que comme négation de toute chose connaissable. La preuve de l'incognoscibilité de ce Brahman informe, c'est qu'il est le fonds intime, le *soi-même* (antar-âtman) de tout; dès lors, dans un acte de connaissance, *il est nécessairement sujet connaissant et ne saurait être sujet connu.* En même temps que la science supérieure (parâ vidyâ) nous élève à cette notion du Brahman, elle nous donne la conscience que nous sommes nous-même cette réalité sans attributs, infinie, une.

La cosmologie, l'eschatologie, la psychologie, la morale ne sont que des applications de ces principes. La science inférieure nous montre comment Brahman se répand dans le monde empirique, devenant tour à tour âme cosmique, âme particulière, Dieu personnel, phénomène naturel; la science supérieure nous apprend que toutes ces représentations sont des illusions innées, que le monde empirique n'est pas, et que tout se confond en l'unité de Brahman.

Dans ces limites, la science inférieure, empiriste, admet la réalité des phénomènes ; la science supérieure, idéaliste, nie le phénomène ; le but de la vie est la délivrance ou la connaissance supérieure de notre identité substantielle avec Brahman. Aussi longtemps que l'homme n'a pu se hisser à la conscience de cette transcendance, il est soumis à la dure loi de la transmigration, de la métempsycose.

D'autre part, cette simple perception suffit à le libérer; elle rend toute règle de conduite inutile à l'obtention de la fin. C'est l'indifférentisme pratique le plus absolu.

1) Deussen, *Das System des Vedânta* et *Die Sûtra's des Vedânta* (une traduction de l'ouvrage fondamental de l'école du Vedânta).

Enfin, comme la connaissance supérieure de Brahman ne s'obtient pas par les sens, mais par une révélation intérieure, le système du Vedânta mène au mysticisme le plus extrême [1]).

18. Le Nyâya. — Le *Nyâya*, fondé par Gotama et encore aujourd'hui populaire dans l'Inde, est avant tout un système de dialectique. Il offre un résumé des diverses règles qui régissent nos actes de connaissance ; elles sont traitées sous 16 *padârtha's* ou catégories : preuve, objet à prouver, doute, etc.

La connaissance de ces règles suffit pour affranchir l'âme de la métempsycose et lui procurer le bonheur immortel.Cette immortalité est-elle personnelle, et se réalise-t-elle en Dieu ? Le *Nyâya* ne résout pas ce problème.

19. Le Vaiçeshikam. — Cette doctrine, fondée par Kaṇâda, est à la fois une classification métaphysique des choses en six catégories (substance, qualité, action, le commun, la différence, et l'inhérence), et un essai d'explication atomistique du monde matériel.

En effet, parmi les choses différentes (5me catégorie), il compte les *atomes* de la terre, de l'eau, de la lumière et de l'air. Le monde naît de la combinaison de ces diverses particules simples et indivisibles.

20. Le Sâṅkhyam. — Le *Sâṅkhyam* est une métaphysique athéiste, dont les vues originales s'écartent souvent du Veda et du Vedânta.

Kapila, son fondateur, tout comme les autres philosophes, assigne à la connaissance philosophique des choses un pouvoir libérateur ; elle seule peut nous soustraire au processus de la renaissance des âmes.

Le premier principe de l'univers est un indéterminé, la nature, cause universelle, inintelligente et fatale. Elle engendre l'intelligence (contradiction). Celle-ci s'individualise dans le *moi* primitif, et de ce moi conscient jaillissent les organes de la connaissance, et les éléments primaires et secondaires. Ainsi naissent tous les êtres de l'univers, les dieux, les hommes, les choses inférieures.

A côté de ce rouage cosmique,Kapila fait une place indépendante à l'âme,c'est-à-dire au principe qui demeure selon lui dans toute réalité *vivante* de l'univers. Immortelle, indépendante de tout autre principe, l'âme est réellement multipliée dans les êtres (opposition avec le

[1]) Sur le mysticisme, voir p. 1. l'*Histoire de la philosophie médiévale.*

Vedânta). *Consciente* et *intelligente* par elle-même, elle est sans volonté, sans activité, pure lumière, et ne fait qu'illuminer le corps auquel elle est unie. Connaître la nature de son âme, et sa distinction d'avec le corps, c'est atteindre la perfection. Arrivée à ces sommets, l'âme persiste dans un état d'impassibilité et d'inactivité ; elle n'a plus besoin de revenir au corps, car elle est au terme. Dès cette vie, elle reste indifférente au mouvement des choses qui l'entourent, dans la certitude qu'elle sera soustraite à la loi de la transmigration.

Kapila ne dit pas en quoi consiste l'immortalité de l'âme, quand, après la mort de l'homme, elle n'est plus condamnée à renaître, mais à rentrer dans la conscience et la passivité absolue. Elle ne va point se résoudre en Brahman, puisqu'elle est élevée au-dessus de Brahman; car Brahman, personnifié comme dieu, est lui-même condamné, comme les autres êtres, à s'affranchir de la métempsycose; il n'est plus qu'une vulgaire incarnation mythologique qui n'a rien de commun avec la divinité panthéistique du Veda.

21. Le Yoguisme. — Le *Yoguisme* de Patañjali est une doctrine surtout pratique, qui rétablit au sommet du monde métaphysique la divinité absolue niée par Kapila. Ce qui caractérise le Yoguisme, c'est son mysticisme. Jamais, dans aucune philosophie, le thème mystique de l'union de l'homme avec Dieu, et de l'absorption de la personnalité humaine dans l'Infini n'a enfanté des élucubrations aussi extravagantes. Nous tendons vers l'Infini et nous ne pouvons mieux y tendre que par la répétition murmurée et la méditation de son mystérieux symbole, la syllabe *om*.

Excessif dans son panthéisme, le génie indien devait être sans mesure dans son mysticisme.

22. Deuxième groupe : Systèmes hétérodoxes. — A côté de ces systèmes orthodoxes, les théories hétérodoxes pullulent comme l'ivraie dans une terre trop riche ; plusieurs ne font qu'adapter la doctrine des Vedas à la religion de Çiva et au culte de Vishṇu [1]). Parmi les autres, voici les principales :

1° La doctrine des *Cârvâkas*, les matérialistes de l'Inde. Leur doc-

1) *Vishṇu* est dans le Rigveda un dieu du soleil ; *Çiva* (élément) n'est originairement qu'une dénomination euphémistique de *Rudra*, dieu de la foudre, redouté entre tous. Ces deux dieux ont gagné dans le temps post-védique une grande popularité, et le Vedânta postérieur n'a pas trouvé au

trine dépasse en cynisme et en frivolité tous les enseignements similaires des philosophies européennes.

2° La théorie des disciples de *Jina*. C'est avant tout une doctrine religieuse, très semblable au Buddhisme, mais plus nationale dans ses allures.

3° Le Buddhisme ou la philosophie professée par une secte religieuse, les Buddhistes. — Çâkya-Muni, le solitaire des Çâkya's, ou le Buddha n'a laissé aucun écrit ; mais il s'est fait l'apôtre d'une étrange théorie sur le bonheur. Il commence par considérer la vie d'un regard pessimiste ; il la voit encombrée de misères, moins effrayante cependant que la transmigration qui constitue pour lui le plus épouvantable des fléaux. Il faut s'en affranchir et chercher le bonheur dans un état de repos impersonnel.

Ce repos, rêvé par toutes les philosophies orientales, ne consiste pas, comme pour le Brahmanisme, dans l'absorption de l'âme en Dieu ; il revêt pour le Buddha une forme vague, le *Nirvâṇam* (" extinction „), où les uns ne voient que l'anéantissement de la personnalité, tandis que d'autres regardent cette extinction comme un état de bonheur positif et indescriptible.

Banni de l'Inde, le Buddhisme est allé chercher le grand nombre de ses adhérents dans des pays limitrophes de l'Inde, en Chine et au Japon.

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE DE LA CHINE

23. La Chine, et l'on peut ajouter le Japon, nous montrent trois doctrines religioso-philosophiques se partageant les suffrages des intellectuels. Elles vivent côte à côte dans la meilleure entente. En Chine, disent les Chinois, " il y a trois doctrines et une famille. „ Ce sont :

dessous de sa dignité de s'accommoder au culte de Çiva et de Vishṇu, en traitant l'un et l'autre comme une incarnation de l'âtman. Cette tendance, déjà très remarquable dans quelques Upanishad's postérieurs, a donné naissance aux systèmes hétérodoxes mentionnés dans le texte. Une autre fusion du *Brahman* védântique (populairement personnifié) avec *Vishnu* et *Çiva* a mené à la théorie du dieu " triforme „ *(trimûrti)*, qui, sous forme de *Brahman*, *Vishṇu* et *Çiva*, est considéré comme le principe *créateur*, *conservateur* et *destructeur* de l'univers.

1° *La doctrine de Lao-Tsee* (né en 604 avant Jésus-Christ). — Exposée dans un livre admirable, le Tao-te-King, elle comprend une métaphysique et une morale. Lao-tsee reconnaît un Être premier, immuable, souverainement intelligent, cause de l'univers, le *Tao* (chemin, raison). Il gâte malheureusement des pensées remarquables par sa thèse de l'émanation des choses périssables du sein de Dieu. — Sa morale est d'une pureté irréprochable ; il fait résider la perfection dans l'imitation de Dieu ; pour réussir dans cette imitation, l'âme doit conformer son activité à la raison, et par le *non-agir* des actes déréglés chercher la sérénité et la quiétude. Cette doctrine, les disciples de Lao-tsee l'ont défigurée, en prêchant l'immobilisme et la passivité absolue de l'être.

2° *La morale de Confucius* (né en 551 avant Jésus-Christ). — En dépit de l'immense crédit dont jouit la doctrine de Confucius en Chine, elle se réduit à des maximes et sentences morales fort incohérentes et assez banales.

3° *Le Buddhisme*, introduit en Chine au début de notre ère, au Thibet dans le VIIme siècle après Jésus-Christ, demeure la pensée fondamentale du mysticisme lamaïque.

24. La philosophie de l'Asie orientale poursuit encore aujourd'hui son évolution, sans subir le contact d'une pensée étrangère.

Les flots du dehors ont battu vainement la muraille de Chine qui l'enveloppe et l'abrite ; ils ne sont pas parvenus à s'infiltrer à travers son ciment.

Pendant que les peuples de l'Orient restent réfractaires aux influences extérieures, eux-mêmes exercent une action sur la philosophie des autres nations : à preuve, la philosophie grecque, dont nous aborderons maintenant l'étude.

LIVRE DEUXIÈME

LA PHILOSOPHIE GRECQUE

NOTIONS PRÉLIMINAIRES *)

25. La philosophie grecque et la civilisation orientale. — Que la Grèce ait subi dans sa religion, et dans plusieurs de ses théories philosophiques, le contact des peuples de l'Orient, personne ne songe à le contester ; mais il est faux que la philosophie grecque *dans son ensemble* soit un produit exotique.

26. Causes du développement de la philosophie en Grèce. — Tandis que les autres peuples indo-germaniques ne se font qu'à la longue à la vie réflexive, la race grecque s'élance de bonne heure dans les spéculations philosophiques. Les causes de ce développement précoce sont :

1° *La liberté politique.* Comme les arts et les sciences, la philosophie est fille de la liberté.

2° *L'absence d'un dogme religieux nettement défini.* Seule, la théologie chrétienne, dépositaire de la vérité révélée, seconde la raison dans ses recherches spéculatives du vrai ; au contraire, toute religion païenne est une entrave pour les premiers essors de la raison (2). Or, les philosophes grecs n'ont pas subi les influences néfastes d'une doctrine fantaisiste ; ils ont pu, dès le premier jour, suivre les inspirations de leur amour désintéressé du vrai. En effet, les Grecs alliaient à un esprit très méticuleux en ce qui concernait les cérémonies et le rituel, une liberté de penser très grande à l'endroit du dogme. Quant à la religion ésotérique, son influence n'a pas été plus profonde que celle de la religion populaire.

*) Pour l'histoire de la philosophie, Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*. I, II 1 et 2, III 1 et 2.

Peut-être faut-il chercher dans cette indépendance de la pensée vis-à-vis d'une théologie fausse, le secret de la supériorité de la philosophie grecque sur la philosophie orientale.

27. Division de la philosophie grecque. — La philosophie grecque remplit six siècles avant et six siècles après J.-C. Elle forme un cycle fermé dans l'histoire de la pensée humaine (**5, 1°**). Ses origines coïncident avec un début de civilisation, son déclin avec une décadence. Elle offre un exemple saisissant de l'évolution rythmique, sans soubresauts, d'un mouvement d'idées, au milieu d'un même peuple.

Nous divisons la philosophie grecque en quatre périodes, nous basant sur la succession de ses préoccupations fondamentales :

Première Période. — De Thalès de Milet jusqu'à Socrate (VIIe s.-Ve s. av. J.-C.).

Deuxième Période. — Socrate, Platon et Aristote (V^e et IVe s.).

Troisième Période. — Depuis la mort d'Aristote jusqu'à l'avènement de l'École néo-platonicienne (fin du IVe s. av. J.-C.-IIIe s. ap. J.-C.).

Quatrième Période. — L'École néo-platonicienne (depuis le IIIe s. ap. J.-C., ou bien, en y rattachant les systèmes précurseurs du néo-platonisme, depuis la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'à la fin de la philosophie grecque au VIe s.).

Nous indiquerons les traits distinctifs de ces périodes au fur et à mesure que nous avancerons.

PREMIÈRE PÉRIODE

La Philosophie grecque depuis Thalès de Milet jusqu'à Socrate

(du VIIe s. jusqu'au Ve s. av. J.-C.).

CHAPITRE Ier

NOTIONS GÉNÉRALES SUR LA PREMIÈRE PÉRIODE

28. Caractères généraux. — 1° A l'aurore d'une civilisation, les diverses branches de l'activité humaine se touchent, si elles ne se confondent, comme il en est d'un arbre dont le tronc est unique au pied et ne se divise qu'à partir d'une certaine hauteur. Aussi la première poésie grecque (œuvres d'Hésiode, d'Homère, de Pherecyde, d'Épimenide, de Phocylide, de Théognis, etc.) est à la fois le répertoire de la science, de la philosophie, de l'histoire, de la mythologie et de la religion. Toutefois, en Grèce plus rapidement qu'ailleurs, la pensée spéculative se dégage de tout élément étranger et acquiert une existence propre.

2° Les débuts de la philosophie grecque, comme ceux de la philosophie indienne, nous offrent une application remarquable de la loi qui régit le développement organique de la philosophie : les premiers penseurs grecs ne connaissent d'autre domaine d'investigation que la nature extérieure, le *non moi*. Leurs ouvrages portent ce titre stéréotypé : Περὶ Φύσεως : de là le nom de *physiologues* qu'on leur donne parfois.

Expliquer par un principe simple la genèse et les changements de l'univers, telle est leur préoccupation *exclusive*. Et ce que ces prétentieux naïfs veulent sonder, c'est l'*essence des choses-en-soi*, c'est-à-dire l'essence telle qu'elle existe sans nous, indépendamment du concept que nous en avons.

29. Subdivision de cette période. — Avant Socrate, la philo-

sophie n'a pas de centre unique ; d'après les pays où on la cultive, on distingue d'habitude quatre écoles, différant du reste entre elles par leurs enseignements : 1° L'École ionienne, dont les premiers représentants sont originaires de Milet. Elle comprend une fraction dynamiste et une fraction mécaniste ; — 2° l'École italique ou pythagoricienne ; — 3° l'École d'Élée ; — 4° l'École d'Abdère ou l'École atomistique.

Une pénétration plus grande de l'esprit de ces doctrines diverses permet d'établir une division plus rationnelle [1]). Devant une philosophie qui concentre son attention sur la nature extérieure, deux questions principales se dressent : l'étude des *changements*, de la succession des êtres d'une part ; d'autre part, la détermination de ce qu'il y a de *fixe* à travers ces changements. De ces deux problèmes, celui qui scrute l'élément stable des choses est peut-être le plus captivant ; au premier abord il paraît simple, tout en étant très complexe ; il tenta le premier la curiosité des débutants de la philosophie grecque (VIIe et VIe s.). Tous sont absorbés dans la recherche du principe intime et réel des choses, et ils n'étudient le changement que pour toucher du doigt l'élément stable qu'il présuppose. Plus tard, cette double étude apparut dans un ordre inverse, et on se préoccupa avant tout de la succession phénoménale des choses (Ve s.). Ce fut Héraclite qui changea l'orientation des études cosmologiques.

Entre ces deux tendances, voici comment on peut répartir les écoles citées plus haut, en respectant d'ailleurs leur ordre chronologique :

Premier groupe. Les anciens Ioniens jusqu'à Héraclite, l'École pythagoricienne, l'École d'Élée (*chap. II*).

Deuxième groupe. L'École ionienne depuis Héraclite, et l'École atomistique (*chap. III*).

La sophistique montre l'insuffisance de la philosophie telle qu'elle est conçue par l'un et l'autre de ces deux groupes, et sert de transition à la période socratique (*chap. IV*).

1) ZELLER, *op. cit.*, I, pp. 147 et suiv.

CHAPITRE II

LE PREMIER GROUPE DES ÉCOLES ANTÉSOCRATIQUES

30. Rechercher dans les entrailles de la nature un élément fondamental dont tous les êtres dérivent, telle est la tentative qui résume la philosophie des premières écoles. A mesure que l'esprit scrute plus à fond, il est amené à chercher l'énigme de la nature, d'abord dans un principe d'ordre sensible, puis dans un élément mixte tenant à la fois du monde physique et du monde métaphysique, enfin dans un élément purement métaphysique.

Ces trois points de vue caractérisent respectivement les trois écoles qui composent le premier groupe des écoles antésocratiques : 1° l'ancienne École ionienne (**31**) ; — 2° l'École pythagoricienne (**32** et **33**) ; — 3° l'École d'Élée (**34**).

31. Les anciens Ioniens. — Les *anciens Ioniens* assignent à toutes choses un fonds identique de matérialité, et ils choisissent un élément dont la fluidité et la mobilité semblent fournir une explication suffisante du devenir cosmique.

Pour Thalès de Milet (624-548/5 av. J.-C.), un contemporain de Solon, compté comme lui au nombre des sages de la Grèce, l'élément stable est l'*eau*. L'eau est douée de vie, et tout jaillit de son sein, sans l'intervention d'une cause intelligente. Thalès ne s'explique pas sur le mode suivant lequel s'accomplit ce processus des choses.

Son contemporain Anaximandre de Milet (vers 611-547/6 av. J.-C.) croit trouver le fonds originel du cosmos dans la *matière infinie* (ἄπειρον). Cette matière n'est ni un des éléments physiques, ni un mélange des diverses substances naturelles, mais une masse matérielle uniforme, sans limites, dont il est difficile de préciser la nature. Elle est antérieure aux substances concrètes, éternelle, douée de vie. De cette masse uniforme naissent des êtres doués des propriétés les plus diverses, sans qu'Anaximandre songe à expliquer cette génération.

Anaximène de Milet (entre 588 et 524 av. J.-C.) fait tout dériver de l'*air* par voie d'amincissement (ἀραίωσις) et de condensation

(πύκνωσις). Après Anaximène, bien que d'autres courants d'idées se fussent déjà dessinés, les théories des physiciens de Milet continuèrent de se propager. Nous retrouvons chez Hippo les vues de Thalès, et surtout chez Diogène d'Apollonie (vers 440 à 425) un système né du mélange des théories ioniennes et de conceptions nouvelles.

Pour Diogène d'Apollonie, le principe foncier est l'*air*. Comme l'air est la cause de la vie et de l'harmonie de l'univers, Diogène en fait un être doué d'intelligence. Les choses matérielles se réduisent à de l'air, plus ou moins dense ou raréfié. Diogène reste un représentant de l'ancienne physique ionienne, mais son concept contradictoire d'une matière intelligente est un alliage de la théorie d'Anaximène et des doctrines d'Anaxagore (41).

32. Pythagore. — Pythagore est né à Samos. Dans sa vie presque tout est légende. On ne peut déterminer avec précision ni la date de sa naissance (vers 580/570), ni celle de sa mort (fin du VIe s. ?), ni l'époque à laquelle il se transplanta en Italie (vers 540/530). Ses nombreux voyages, et notamment son séjour en Égypte, ne sont pas démontrés.

La doctrine pythagoricienne marque une transition bizarre entre l'enseignement des ioniens et celui des Éléates. Pour Pythagore, tout se réduit à des *nombres*. Ce n'est pas à dire seulement que les multiples *rapports* qui existent entre les êtres et leurs activités peuvent être exprimés numériquement ; mais que la *substance* même des choses est le nombre. Celui-ci n'est pas seulement un principe d'*ordre*, mais un principe de *réalité*.

Les choses naissent du nombre. Comment ? La combinaison des unités qui composent tout nombre pouvant former des séries paires et impaires, Pythagore tient que tout nombre est un mélange de pair et d'impair, ou de déterminé et d'indéterminé. Le conflit du pair et de l'impair explique la présence de propriétés opposées dans une même chose (p. ex. le droit et le gauche, le bon et le méchant, etc.). Si ces conflits ne viennent pas briser l'unité de l'être et l'harmonie du monde, c'est que le pair et l'impair sont unis par un troisième principe du nombre : l'*harmonie*. Chaque être est une harmonie déterminée,

c'est-à-dire une mixtion fixe du pair et de l'impair. De la combinaison des nombres dérivent, suivant une détermination arbitraire, les divers éléments du monde.

Quant aux théories psychologiques et morales de Pythagore sur l'âme, la vie future, l'union de l'âme avec le corps, etc., elles appartiennent plutôt aux mystères et aux dogmes religieux du pythagoréisme. Aristote a fort bien montré que le pythagoréisme, comme système scientifique, se résume en une cosmologie.

33. L'École pythagoricienne. — Pythagore fit école. Ses adeptes ne sont pas seulement des philosophes et des hommes de science, mais des moralistes et des mystiques soumis à des initiations. Inféodés à une doctrine aristocratique, les pythagoriciens, après la mort du maître, furent en butte à de violentes persécutions. En Italie leurs écoles furent dispersées; néanmoins leurs doctrines survécurent dans quelques villes, à Thèbes notamment et à Tarente, où PHILOLAÜS et KLEINIAS renouèrent les anciennes traditions. Mais en vain, car au IVe siècle, le pythagoréisme disparut comme école.

Le pythagoréisme a déteint en outre sur plusieurs autres personnalités philosophiques, qui allièrent ses doctrines avec des éléments hétérogènes. Enfin, des théories isolées comme celle du nombre firent leur chemin à travers les siècles et parvinrent, léguées d'école à école, jusqu'aux temps modernes.

34. L'École d'Élée. — L'École d'Élée tenta à nouveau de réduire à l'unité le fonds substantiel du monde sensible. Concevez l'être abstrait, universel, doué des attributs logiques de l'unité, de l'éternité, de l'immobilité; puis transposez l'objet de ce concept de l'ordre logique dans l'ordre ontologique, vous aurez le système cosmologique de l'École éléatique. — Cependant, si tout se réduit à l'être un, immobile, éternel, comment expliquer les phénomènes multiples, changeants, éphémères de la nature? Ces phénomènes, répondent les éléates, n'existent pas ; ce sont des illusions des sens ; or il ne faut se rapporter qu'aux enseignements de la raison.

Cette conception catégorique n'apparaît qu'avec PARMÉNIDE

(né vers 544/540), un des penseurs les plus appréciés par l'antiquité.

Son prédécesseur, Xénophane (vers 576/2 — vers 480), qui s'était fixé à Élée, après avoir parcouru les villes grecques en rhapsode, s'était borné à établir l'*unité* de l'être, qu'il identifiait avec Dieu, mais il ne niait pas la coexistence d'un fonds substantiel unique et d'une multitude de choses éphémères. En formulant cette négation, Parménide donna à la théorie éléatique une orientation caractéristique. Tout *est*, rien ne *devient* ni ne *cesse* d'être. L'être n'a ni passé, ni devenir, car le passé et le devenir sont du non-être, et le non-être est inconciliable avec l'être. Tout est *plein*, le vide n'existe pas. L'être est indivisible, car une chose ne peut être séparée d'elle-même ; immobile, car l'être est toujours égal à lui-même.

Zénon, d'Élée, le disciple préféré de Parménide, est le polémiste de l'École éléatique. Il défend la théorie de son maître, en montrant les contradictions de ceux qui s'abandonnent au témoignage du sens vulgaire. Ses arguments contre la pluralité et surtout contre la possibilité du mouvement sont restés célèbres. Ces derniers gravitent tous autour de la fausse hypothèse de la divisibilité *infinie* de l'espace. Comme un mobile doit parcourir tous les points intermédiaires avant d'arriver à un terme déterminé, s'il est vrai que ces points sont *infinis* en nombre, jamais le mobile ne pourra les parcourir, jamais, par conséquent, il ne pourra arriver au terme : l'argument d'Achille n'est qu'une forme de ce raisonnement.

Quand on proposa à Socrate de résoudre ce sophisme de Zénon, pour toute réponse il se mit à marcher ; sa réfutation est demeurée célèbre au point de passer en proverbe.

Mélissus ne fit que reprendre les enseignements de Parménide sur l'éternité, l'unité, l'immobilité de l'Être. Après lui, l'École éléatique s'éteint, mais l'influence de ses idées ne mourut pas avec elle. Empédocle, les atomistes, les sophistes, Platon lui-même et Aristote sont tributaires des spéculations éléatiques.

CHAPITRE III

LE DEUXIÈME GROUPE DES ÉCOLES ANTÉSOCRATIQUES

35. Des deux problèmes que soulève l'étude de la nature, c'est celui de la *variation* des choses qui intrigue avant tout les représentants de ce second groupe. Nous devons rencontrer successivement : 1° Le *dynamisme ionien*, ou les théories défendues par la nouvelle école ionienne depuis Héraclite (**37**, **38**,) ; — 2° Les théories *mécanistes*, à savoir : *a*) le mécanisme d'Empédocle (**39**) ; — *b*) le mécanisme de l'école atomistique (**40**) ; — *c*) le mécanisme d'Anaxagore (**41**).

36. Le dynamisme et le mécanisme en général. — Le dynamisme s'oppose au mécanisme. Sans doute, l'un et l'autre système sont contemporains des premiers essais de la philosophie grecque [1]), mais comme ces deux hypothèses ont rapport au *processus* des choses, nous avons préféré exposer leurs principes, en étudiant cette seconde phase de la physique antésocratique.

Dans son acception la plus large, le *dynamisme physique* implique ces deux propositions :

1° Les choses de la nature s'élaborent sous l'influence d'un ou plusieurs principes *internes* d'activité.

2° Ces principes se différencient *qualitativement* dans les divers êtres.

On peut réduire à deux, les idées fondamentales du *mécanisme :*

1° Dans la nature il n'y a que du *mouvement*, et une masse matérielle *qualitativement invariable*.

[1]) Thalès et Anaximène sont partisans du dynamisme. Il est probable qu'Anaximandre était mécaniste. Quant à la philosophie pythagoricienne et surtout la philosophie éléatique, le problème du dynamisme et du mécanisme ne s'y pose pas. Antérieurement déjà, on le retrouve dans la cosmologie indienne (**19**).

2° Ce mouvement est *communiqué*, c'est-à-dire qu'il ne dérive pas de l'énergie propre de la masse.

37. Le dynamisme d'Héraclite. — HÉRACLITE (vers 535-475), issu d'une noble famille d'Éphèse, est un esprit indépendant qui fait époque dans l'histoire de la philosophie antésocratique. Son système est à la fois une forme de *phénoménalisme*, de *dynamisme* et de *panthéisme*.

Contemporain des éléates, il réagit contre leurs spéculations ou plutôt il les prend à rebours, et au lieu de figer l'être fondamental des choses dans l'immobilité, il affirme que la mobilité est leur essence même. Pour Parménide *rien* ne change, pour Héraclite *tout* change. Le devenir perpétuel est l'unique loi du monde. Le monde est semblable à un fleuve qui n'est jamais égal à lui-même, à deux moments de son cours. Ce que nous *croyons* être fixe dans les choses est « un point d'intersection où divers courants viennent s'entrediviser ». Héraclite essaie d'édifier une cosmologie sur ce *phénoménalisme*. Autant les anciens ioniens, les pythagoriciens et les éléates avaient négligé le mode suivant lequel les choses — ou ce que nous prenons pour des choses — apparaissent ou disparaissent, autant Héraclite s'attache à l'observer. A la base du flux perpétuel, il place l'élément mobile par excellence, le *feu*. Tout phénomène naturel est du feu à un stade déterminé du devenir.

Pour expliquer cette élaboration incessante du feu, Héraclite se pose en partisan du *dynamisme*. Il souscrit aux deux thèses fondamentales du dynamisme (**36**) ; mais il les accommode à son phénoménalisme : Le *sujet* des modifications, en effet, n'est pas une substance, c'est du pur mobile, le feu, n'ayant d'autre être que les évolutions de son devenir perpétuel. Un même principe d'activité anime cet écoulement incessant de phénomènes. Tout changement étant la transition d'un état déterminé à un état contraire, le phénomène se diversifie à chacun de ses stades, sous l'influence de situations opposées dont il est la résultante.

Enfin, le dynamisme phénoménaliste d'Héraclite est une franche affirmation du *panthéisme* : ce qui établit l'unité des phénomènes, c'est le feu, et ce feu est intelligence, il est Dieu.

38. L'école d'Héraclite. — Longtemps après la mort d'Héraclite, son école s'est perpétuée en Ionie. Elle est encore florissante à Éphèse au début du IVe siècle. KRATYLE qui vient enseigner à Athènes, où il fut maître de Platon, était partisan d'Héraclite; et avant lui le sceptique Protagoras s'était imbu de ses doctrines. Mais l'école d'Héraclite ne poussa pas plus avant que le maître dans l'étude du devenir. Le problème reçut une solution nouvelle dans le mécanisme d'Empédocle, de Démocrite et d'Anaxagore. Ces systèmes, qu'il nous reste à esquisser, tiennent le milieu entre le système de Parménide et celui d'Héraclite.

39. Le mécanisme d'Empédocle. — EMPÉDOCLE d'Agrigente (vers 495/0 — vers 435/0) fut intimement mêlé à l'histoire politique de sa ville natale, où il occupa longtemps une situation prépondérante.

Il accueille dans sa physique les deux idées organiques du mécanisme : 1° Il existe dans la nature des matières éternelles, affranchies de toute transformation. Contrairement aux philosophes antérieurs, Empédocle ne désigne pas comme matière originelle l'un des quatre éléments, mais tous ces éléments à la fois. Irréductibles les uns aux autres, ils se décomposent en parties semblables, dont le mélange engendre les divers êtres de l'univers. Ce que nous appelons naissance d'une substance n'est qu'une combinaison nouvelle dans l'espace de particules des quatre éléments (μίξις); ce que nous appelons disparition d'une substance, la séparation de ces mêmes parties, appelées à d'autres alliages (διάλλαξις). 2° D'où dérive le mouvement imprimé à cette masse ? La réponse d'Empédocle est naïve : c'est l'amour et la haine qui attirent ou repoussent les portioncules matérielles.

40. Le mécanisme de l'école atomistique ou d'Abdère. — Démocrite. — Le mécanisme d'Empédocle ne s'affranchit pas de certaines timidités : d'une part, l'homogénéité de la matière n'y est pas complète ; d'autre part, la cause du mouvement n'y reçoit pas d'explication scientifique. A un double point de vue, l'école atomistique renchérit sur Empédocle.

LEUCIPPE est son fondateur, mais DÉMOCRITE est son repré-

sentant le plus autorisé. Lui-même nous apprend qu'étant jeune encore, il connut Anaxagore vieillard. Homme de science à la fois et philosophe, Démocrite voyagea pour s'instruire en Égypte et peut-être à Babylone ; à Abdère sans doute, son pays d'origine, il connut Leucippe et suivit ses leçons.

1. Principes fondamentaux du mécanisme de Démocrite : *a)* La masse matérielle se compose d'une multitude de particules *absolument homogènes,* appelées *atomes.* L'atome est indivisible, c'est-à-dire il est plein, il ne contient aucun vide dans son sein, car le vide est le principe de la divisibilité (Parménide).

Un tourbillon perpétuel, provoqué par le choc des atomes, les entraîne et leurs combinaisons forment l'univers. Non seulement les substances, mais encore les phénomènes se réduisent à des figurations plus ou moins momentanées d'atomes.

b) Démocrite ne recourt pas, pour expliquer l'origine du mouvement, aux fictions de haine et d'amour animant les atomes. Le mouvement atomique trouve à ses yeux une justification suffisante dans l'existence du vide et l'action de la pesanteur. L'existence du vide est une condition du mouvement. Si tout était de la matière pleine, comme avait dit Parménide (**34**), les atomes seraient serrés les uns contre les autres et aucun changement ne pourrait se produire à la surface du monde. Au contraire, posé un espace interatomique, les atomes peuvent circuler librement.

Se demande-t-on ce qui imprime cette circulation des atomes? Démocrite répond : c'est la pesanteur qui les entraîne dans le vide.

2. Applications. Il nous suffira de signaler l'application de cette théorie à la psychologie. La psychologie de Démocrite n'est qu'un chapitre de son mécanisme physique. L'âme de l'homme, tout comme son corps, est un assemblage d'atomes, plus subtils et plus légers. La sensation et la pensée se rédui-

sent à des vibrations d'atomes, elles sont provoquées en nous par des émanations matérielles des objets, traversant le milieu extérieur et s'introduisant dans nos organes. Ainsi toutes nos représentations trouvent leur explication dans des antécédents mécaniques.

Le principal disciple de Démocrite est Métrodore de Chios.

41. Le mécanisme d'Anaxagore. — Né en 500 av. J.-C. à Clazomène, contemporain de Leucippe et d'Empédocle, Anaxagore poursuivit la majeure partie de sa carrière à Athènes, où son grand savoir lui assura d'illustres amitiés. Plus tard, des événements politiques l'ayant forcé de quitter Athènes, il se rendit à Lampsaque, et y mourut en 428.

Plus scientifique que celui d'Empédocle, le mécanisme de Démocrite laissait presqu'entière la question de la *cause efficiente* du mouvement. C'est le grand mérite d'Anaxagore, d'avoir cherché le principe du mouvement en dehors de la masse inerte, dans un être immatériel, intelligent. Douée de simplicité, de puissance et de savoir, l'intelligence est ordonnatrice et motrice. C'est elle qui unit, désunit les particules matérielles, suivant des combinaisons voulues. Anaxagore n'a étudié l'intelligence qu'au point de vue cosmique ; il est probable qu'il ne lui a point donné les attributs de la personnalité.

La notion que donne Anaxagore de la *matière* première ne diffère pas moins de celle de ses prédécesseurs. La matière originelle se compose de parties constitutives de toutes les substances possibles. Les parties de ce mélange originel sont si minimes, qu'aucune d'elles n'y apparaît avec ses propriétés spécifiques. Aristote les a appelées des homœoméries (*ὁμοιομερῆ*). Le mouvement des homœoméries donne naissance aux divers êtres. Les propriétés spécifiques d'un corps nous apparaissent quand ce corps est composé principalement de particules correspondant à ces propriétés, mais il ne les possède jamais à l'exclusion des autres. "Dans tout il y a des parties de tout", c'est ce qui rend possible la transformation des corps les uns dans les autres.

La grande supériorité d'Anaxagore n'est pas tant d'avoir reconnu dans l'univers la nécessité d'un être intellectuel — Anaximène l'avait fait avant lui, — mais bien d'avoir nettement affirmé l'irréductibilité du matériel et de l'immatériel. La philosophie d'Anaxagore et celle de son disciple Archelaüs, marquent une dernière étape dans l'évolution des idées cosmologiques de la Grèce avant Socrate. Elles appartiennent tout entières à la physique; néanmoins, en étudiant l'intelli-

gence ordonnatrice, elles appellent et provoquent les observations psychologiques. A ce point de vue, Anaxagore clôt une période de formation ; il se rattache immédiatement à la sophistique et ultérieurement à la philosophie socratique.

CHAPITRE IV

LES SOPHISTES

42. Caractère général de la sophistique. — Les sophistes ne sont pas seulement des rhéteurs qui cherchent à faire étalage de science : ils ont une réelle signification scientifique.

La philosophie, telle qu'on l'avait conçue jusqu'alors, était devenue manifestement insuffisante. On s'était borné à étudier le monde extérieur sans tenir compte du sujet connaissant, de la nature et du fonctionnement de ses facultés de connaître. Un groupe de polémistes s'est alors emparé des conclusions auxquelles étaient arrivés les physiciens les plus en vogue, pour montrer par l'absurde qu'ils avaient fait fausse route : on leur a donné le nom de *sophistes*. Ce sont des démolisseurs ; leur œuvre est purement négative.

Prenant pour point de départ, les uns le système d'Héraclite, les autres celui de Parménide, ils aboutissent tous à faire table rase de toute science. Mais leur doute n'a pas de valeur *critique*. Il ne vient pas ruiner la psychologie *dogmatique* (5, 2°) ; il la prépare au contraire, car il montre que l'on ne peut exclusivement se livrer à des études cosmologiques et faire fi de la psychologie, sans aboutir à des conséquences absurdes.

Les principaux sophistes sont Protagoras et Gorgias [1]).

43. Protagoras et Gorgias. — Né à Abdère, vers 480 av. J.-C., la carrière de PROTAGORAS remplit presque toute la seconde moitié du ve siècle.

Tout est changement, avait dit Héraclite. Protagoras ajoute : cette variation même dépend de notre état subjectif. Le monde extérieur est une création de notre esprit ; et comme rien n'empêche que deux hommes construisent le monde d'une manière contradictoire, la vérité est relative, et la science impossible.

[1]) Les autres représentants de l'École sophistique sont moins connus. Citons PRODICUS, HIPPIAS, TRASYMAQUE, EUTHYDÈME, DIONYSODORE.

Gorgias, contemporain de Protagoras, s'en vint, comme lui, à Athènes où ses talents de rhéteur lui valurent la célébrité. Il conclut à l'inanité de la science en partant des doctrines éléatiques. Par une série de paradoxes, étayés sur des sophismes, il soutint devant les Athéniens ébahis, d'abord que l'un de Parménide est un néant, ensuite que si même il était, on ne le pourrait connaître, enfin que même le connaissant, il serait impossible d'en rien affirmer.

La négation d'une vérité absolue, la même pour tous, devait entraîner la négation d'une morale uniforme. Gorgias et Protagoras ont été logiques avec eux-mêmes, en enseignant que le juste et l'injuste dépendent du bon plaisir de chacun.

Les sophistes ont excellé à montrer les lacunes de la philosophie grecque, mais n'ont rien fait pour les combler. Il devait appartenir à Socrate de restaurer la science sur des bases plus stables ; son œuvre fut tout à la fois le complément des travaux des physiciens et la réfutation des théories sophistiques.

DEUXIÈME PÉRIODE

La Philosophie Grecque depuis Socrate jusqu'à Aristote

(Ve et IVe s. av. J.-C.)

44. Caractères de la philosophie grecque pendant cette période. — 1° Pendant cette période le génie grec atteint sa maturité. Jusqu'ici, les philosophes ne s'étaient préoccupés que du monde extérieur, du *non-moi*. Désormais, ils portent avant tout leurs investigations sur l'homme, ses activités, sa nature, sa destinée. Quant au monde extérieur, on ne le néglige pas, mais on l'étudie dépendamment de nos facultés de connaître. Ainsi les branches d'une philosophie rationnelle se développent en une synthèse complète (**5**, 2°).

2° La philosophie grecque pendant cette période comme pendant la période précédente reste *dogmatique*. Ses représentants ne mettent pas en doute la véracité de nos facultés et la possibilité de la science certaine.

3° Comme dans tous les cycles philosophiques, la période d'apogée de la philosophie grecque est remplie par des *individualités,* plus que par des *écoles*. Les personnalités que nous étudierons, Socrate, Platon, Aristote comptent parmi les plus puissants penseurs de l'humanité.

CHAPITRE Ier

SOCRATE

45. Sa vie. — La figure de SOCRATE apparaît auréolée d'une rare grandeur morale. Il n'a laissé aucun écrit, mais nous connaissons sa personnalité et sa doctrine par ses disciples Platon et Xénophon qui professent pour lui une vénération enthousiaste. Né en 470/69, Socrate est contemporain de la splendeur athénienne, qui s'épanouit sous Périclès. On ignore presque tout de sa vie.

Ne manifestant qu'indifférence pour toutes ces manifestations extérieures dont les Athéniens étaient si friands, Socrate se pose en moraliste, inspiré d'en haut (le démon socratique), appelé à faire entendre les enseignements de la vertu. Dans la société athénienne du ve siècle, dont Socrate n'a cessé de flétrir les vices, la croyance aux dieux était ébranlée ; le culte était considéré comme une cérémonie officielle, vide de sens, respectable à l'égal d'un rite quelconque prescrit par l'étiquette. La parole trop libre de Socrate suscita des mécontentements; en 399, il fut condamné à boire la ciguë, pour avoir combattu trop ouvertement le polythéisme et affirmé l'existence d'un dieu unique, l'immortalité de l'âme, la récompense des bons et la punition des méchants. Mort pour la confession des grandes vérités de la religion naturelle, Socrate aurait cueilli la palme du martyre en plein paganisme, si, au moment de mourir, il n'avait, en un moment de défaillance, recommandé à ses disciples d'immoler un coq qu'il avait promis à Esculape.

46. Procédés et méthode. — 1° *Le dialogue et l'ironie socratiques*. Socrate a attaché son nom au procédé original dont il est le créateur. Il enseignait sous forme de *dialogue*. En rue, sur les places publiques, aux promenades, il entreprenait ceux

qu'il rencontrait, et leur demandait leur avis sur des questions philosophiques. Quand la réponse manquait de justesse, il raillait finement ses interlocuteurs, leur montrait à quelles conséquences inadmissibles ils arrivaient, et ainsi, progressivement, faisait tourner l'entretien à l'avantage de ses propres idées : c'est le procédé de l'*ironie socratique.* Il fait corps avec la méthode même de sa philosophie.

2° *L'induction socratique.* La *méthode* de Socrate repose tout entière sur ce qu'on a appelé l'induction socratique. Se faire de toutes choses une représentation intellectuelle générale, tel est pour Socrate le pivot de toute philosophie et même de tout savoir. Pour y arriver, Socrate observe les données concrètes de la vie vulgaire, et de rapprochements nombreux déduit l'*idée universelle*, cachée sous les dehors divers des cas particuliers. En même temps, il revendique l'objectivité de nos connaissances, à l'encontre des sophistes qu'il n'a cessé de combattre. Cette *induction* n'est qu'une réduction du particulier au général, un moyen de se former l'idée d'une chose et d'en donner la définition. Elle n'a pas le caractère démonstratif qu'elle revêt chez Aristote. Socrate lui-même l'appelle : l'art d'accoucher les esprits d'une notion universelle (μαιευτικὴ τέχνη).

Tel est le côté formel de sa philosophie. Quel est son *contenu* ?

47. Doctrines philosophiques. — 1° Socrate est avant tout *moraliste.* A ses yeux, les philosophes antérieurs ont fait fausse route pour avoir négligé les phénomènes de la vie morale. Le principe fondamental de l'Éthique de Socrate est la réduction de la vertu à la science : *posséder la science ou les notions universelles est agir moralement.* Le savoir n'est pas seulement, comme pour Platon et Aristote, la *condition* préalable de toute conduite morale ; en vertu d'une exagération manifeste, la possession des idées universelles et vraies (par opposition aux représentations vulgaires et erronées) constitue la moralité même de notre conduite.

Mais quel est l'objet de la science qui s'identifie avec la vertu ? Socrate répond : le bien. Est vertueux, juste, celui qui *sait* ce qui est bon et juste. Mais encore qu'est-ce que le *bien* ? C'est l'idée universelle conçue comme but de notre activité ; la pratique du bien est la conduite conforme à cette connaissance. Ainsi Socrate revient à sa formule première de l'identité de la science et de la vertu, mais ne l'explique ni la justifie.

A divers endroits, surtout chez Xénophon, Socrate donne une seconde notion du bien qui ne s'accorde pas avec la précédente : comme le beau, il réduit le bien à l'utile, sacrifiant ainsi à la conception populaire de la vertu. C'est à cette idée qu'il rattache la preuve de l'immortalité de l'âme.

2° L'étude du *monde extérieur* n'est que l'objet secondaire des préoccupations de Socrate. Il n'aurait pu entièrement s'en désintéresser, puisque l'homme entretient un commerce constant avec le dehors. Mais Socrate ne l'étudie qu'à raison même de ces relations, et afin d'en tirer cette conclusion : le monde extérieur, par son ordre parfait, prouve l'intervention d'une intelligence suprême, qui a assigné comme fin dernière à l'univers, le bien de l'homme. Quant à la divinité, ce n'est pas de sa nature qu'il se préoccupe, mais bien de trouver en elle des stimulants pour élever l'homme à un degré plus haut de moralité.

La philosophie de Socrate n'est pas un système nouveau sur les choses ; son originalité et sa valeur historique dérivent avant tout de la conception nouvelle que Socrate s'est faite de la science. Platon et Aristote s'empareront de cette idée pour édifier sur elle une synthèse philosophique intégrale.

48. Écoles socratiques. — L'impression produite par Socrate fut profonde. Un grand nombre de philosophes — et parmi eux citons XÉNOPHON — subirent l'ascendant de sa grandeur morale, sans pénétrer dans les profondeurs intimes de sa philosophie. D'autres, au contraire, s'imprégnèrent de ses doctrines, et devinrent eux-mêmes des fondateurs d'écoles où l'on continua de s'inspirer des enseignements du maître. Mais ici une distinction s'impose :

1° Plusieurs disciples de Socrate, se méprenant sur la portée *intégrale* de sa pensée, n'embrassèrent qu'une portion de sa doctrine; ils la combinèrent avec des éléments hétérogènes, légués par l'époque précédente, et aboutirent ainsi à des synthèses, qui, dans leur ensemble, s'écartent du pur socratisme. Ce sont :

a) L'*École Mégarienne*, fondée par EUCLIDE de Mégare, continuée notamment par EUBULIDE, un des violents détracteurs d'Aristote.

Euclide fusionna la théorie socratique des idées universelles et les doctrines éléatiques. Seules, nos représentations intellectuelles nous conduisent au vrai (Socrate); seules, elles atteignent le *réel*. Le changement sensible est une illusion. L'essence immuable, à qui Euclide donne une unité panthéistique (Parménide), est le seul Être, le seul Bien, dont la connaissance constitue la vertu.

Les disciples d'Euclide (fin du IVe et IIIe s. av. J.-C.) emboîtèrent le pas des anciens polémistes d'Élée, et donnèrent à l'école une allure dialectique et éristique. Ils reprirent les arguments de Zénon contre l'existence du mouvement, et démontrèrent que le possible se confond avec le passé et le futur [1]). Le dernier mégarien, ZÉNON, disciple de STILPON, passa à l'école stoïcienne (v. p. l.).

b) L'*École d'Élis*, fondée par PHÉDON d'Élis, peu importante et présentant une étroite affinité avec celle de Mégare.

c) L'*École Cynique*, fondée par ANTISTHÈNES, et ainsi dénommée, soit à raison du lieu où Antisthènes réunissait ses sectateurs (le gymnase Kynosarges), soit à cause de leur mode de vie. Antisthènes joint à un socratisme incomplet des doctrines de Gorgias, qui avait été son maître, avant Socrate.

La vertu est le but unique de la vie. C'est la thèse socratique fondamentale, à laquelle Antisthènes donne une signification outrancière, en professant le plus grand mépris pour l'art, la spéculation, et tout ce qui ne sert pas *directement* à bien vivre. Constituant un bien propre (οἰκεῖον) de l'homme, la vertu réside dans le savoir, et celui-ci se confond avec la force de caractère et l'indépendance totale vis-à-vis des besoins de la vie extérieure. Cette doctrine inspira l'existence nomade et collectiviste, faite de privations matérielles et de prosélytisme moral, que menèrent les disciples d'Antisthènes, depuis DIOGÈNE de Sinope jusqu'au milieu du IIIme siècle.

Moraliste avant tout, Antisthènes trahit la pensée de Socrate, dès qu'il précise l'objet du savoir. Sous prétexte de tout *définir*, il décerne à chaque chose une dénomination propre, et n'admet pas

[1]) Par l'argument resté célèbre du Κυριεύων. Cf. ZELLER, *Op. cit.*, II, 1, 269.

qu'un sujet puisse recevoir un prédicat autre que lui-même. C'est la négation des idées universelles, au nom de la sophistique de Gorgias, la substitution d'une vaine dialectique à la théorie de la science, professée par Socrate. Ajoutons que la chose individuelle, pour Antisthènes, est d'ordre purement sensible, ce qui donne à sa philosophie une orientation matérialiste.

Le satirique MENIPPE compte parmi les derniers cyniques. Vers le milieu du IIIe siècle, l'école cynique semble se confondre avec l'école stoïcienne.

d) L'*École Cyrénaïque* est née de l'application du subjectivisme sensualiste de Protagoras à la doctrine socratique de la valeur morale du savoir. ARISTIPPE imprime à l'école cyrénaïque, dont il est le fondateur, une direction *pratique*, encore plus accentuée que celle de l'école cynique. Dédaigneux de toute spéculation, il base sur le relativisme de nos sensations, tel que l'enseigne Protagoras, une morale purement subjective, dont le *plaisir individuel* est le fondement. Toute impression agréable, comme telle, est bonne. La philosophie (ἐπιστήμη) doit apprendre à rechercher savamment, dans la pleine possession de soi-même (Socrate), le plaisir comme tel, — non pas seulement la tranquillité épicuréenne (v. p. l.), mais le plaisir positif, actuel, à son plus haut degré.

Les successeurs d'Aristippe, HEGESIAS et ANNICERIS (tous deux vers 320-280), modifièrent successivement la notion du *plaisir*, donnée par Antisthènes : ce manque d'unité amena la dissolution de l'école.

Pour n'avoir retenu du socratisme qu'une image mutilée, en le réduisant à une doctrine abstraite du bien (école mégarienne) ou à une étude descriptive du bonheur pratique (écoles cynique et cyrénaïque), les écoles dont nous venons de parler n'ont pas su développer le principe fécond posé par le grand Athénien. Bien plus, en continuant de s'inspirer de doctrines flétries par Socrate lui-même, elles sont arrivées aux mêmes résultats que la philosophie antésocratique, c'est-à-dire à la contradiction et à la sophistique.

2° Tandis que ces premiers disciples de Socrate n'avaient fait que rétrograder, une autre lignée de penseurs fit jaillir, des grandes idées du socratisme, une philosophie intégrale. Nous avons nommé Platon, et surtout Aristote.

CHAPITRE II

PLATON

49. Sa vie. — Platon naquit à Athènes, en 427, d'une famille aristocratique. Tandis que les humiliations, infligées à sa patrie au cours de la guerre du Péloponèse, l'éloignèrent des affaires publiques, la rencontre de Socrate le fixa d'une façon décisive dans une autre voie. Toutes les œuvres de Platon accusent la grande influence que son maître a exercée sur sa vocation philosophique.

Socrate mort, Platon se transporta d'abord à Mégare, puis il entreprit des voyages en Égypte et à Cyrène. Après un séjour de huit ans à Athènes, il se rendit (388) en Italie, où il fraya avec des disciples de Pythagore; de là en Sicile, à la cour de Denys l'Ancien. Le langage trop sévère du philosophe ayant déplu au monarque, celui-ci le livra entre les mains d'un spartiate, qui le vendit comme esclave. Délivré par un cyrénéen, Platon rentra à Athènes, et fonda une école dans le gymnase de l'Académie. Son enseignement fut interrompu par un nouveau séjour à la cour de Sicile, après la mort de Denys l'Ancien. Platon rêvait de faire l'éducation de Denys le Jeune, mais, déçu dans ses espérances, il s'en revint à Athènes, où il continua d'enseigner jusqu'à sa mort en 347.

Si Socrate est le philosophe du peuple, Platon est au contraire un aristocrate dans sa vie et dans sa doctrine.

50. Caractères généraux de sa philosophie. — Platon continue Socrate, mais surtout il le complète.

1° La représentation universelle, fruit de nos inductions et de nos définitions, est pour Platon, comme pour Socrate, le point de départ de la philosophie. En outre, Platon enseigne la correspondance rigoureuse de la réalité extramentale et du concept universel, et donne ainsi à la dialectique une valeur métaphysique.

2° Avec lui la *confusion* de la science et de la morale disparaît. En creusant plus avant la notion du savoir, Platon découvre sa valeur propre. Cependant il est encore trop imbu de l'enseignement de Socrate, pour ne pas chercher dans la vertu le

complément nécessaire de la science. Il appartiendra à Aristote d'établir *l'indépendance* de l'une et de l'autre, tout en définissant leurs vrais rapports.

3° Platon fait un essai de *systématisation*. Après avoir déterminé la part de vérité et d'erreur que contiennent les systèmes de ses prédécesseurs, il résout les problèmes capitaux que se pose une philosophie intégrale, et aboutit à une synthèse nouvelle, dont les principaux éléments sont dus à son génie.

4° Parmi les caractères extrinsèques de la philosophie de Platon, on peut citer les procédés auxquels il recourt : l'emploi du dialogue et le mythe.

Le dialogue platonicien n'est pas, comme le dialogue socratique, un feu roulant de conversations; c'est une pièce arrangée — comme une soirée du comte de Maistre; — chaque personnage incarne et exprime une théorie, et toutes leurs conversations convergent vers l'avis du principal interlocuteur, Socrate, qui traduit les idées de Platon lui-même. Si Platon a eu recours au procédé du dialogue, souvent funeste à l'enchaînement et à la précision des idées, c'est qu'en lui, avant tout, le philosophe est doublé d'un artiste. Ses acteurs sont des parleurs élégants qui développent leurs pensées en tirades soutenues, comme des héros de tragédie classique. D'ailleurs, Platon lui-même a compris les imperfections du procédé dialogique en philosophie. Dominant dans les premières œuvres, le dialogue n'apparaît plus dans les dernières que pour donner aux introductions une allure plus aisée, un tour plus avenant. Il arrive qu'il fait entièrement défaut : c'est le cas dans les *Lois*.

Dans les domaines où les données rationnelles lui manquent, Platon, philosophe-poète, recourt trop souvent au mythe. C'est pourquoi il est difficile de préciser dans ses œuvres la limite entre le raisonnement et la fantaisie.

51. Notion de la philosophie. Propédeutique philosophique. — La philosophie est la science par excellence (ἐπιστήμη). On ne

s'élève à ses sommets que par une série d'initiations qui sont autant d'étapes successives :

1° Le vulgaire cherche la science dans des représentations de la nature extérieure et sensible, la vertu, dans une conduite réglée d'après ces représentations concrètes.

2° Mais la réflexion apprend bientôt que ni la perception sensible, ni l'*opinion* basée sur elle ne peuvent nous conduire au vrai. Se fier aux sensations, dit le *Théétète*, c'est dire avec Protagoras, que l'homme est la mesure du vrai et du faux, et par conséquent aussi, la mesure du juste et de l'injuste. En partant de ces prémisses, la sophistique est logique dans ses conclusions.

3° Pour arriver à la *vraie science* ou à la philosophie, il faut jeter par-dessus bord le faux principe qui inspire la vie vulgaire, et chercher la réalité au-dessus du monde sensible, et en dehors de lui, à savoir dans l'*Idée*. Car l'opinion n'est que l'ombre de la science, comme le monde sensible n'est que l'ombre du monde idéal [1]). Le fondement de la science est l'irrésistible élan de notre nature (ἔρως) à nous élever au-dessus du périssable, vers la seule réalité. C'est la marche dialectique (διαλεκτικὴ μέθοδος) qui nous conduit à la contemplation de l'Idée, par le processus de la formation et de la décomposition des représentations universelles [2]).

La *morale* véritable s'établit sur la science de l'Idée. Posez l'Idée comme terme de l'irrésistible tendance de notre être, vous avez la notion platonicienne du *bien*. Quant à la *vertu*, c'est cette tendance même, c'est l'amour de cette confuse vision de l'absolu que jadis nous contemplions en face (**59**, 1°), et

[1]) *République*, VII. — [2]) PLATON a tracé les lignes d'une éducation graduelle correspondant à cette échelle du savoir. Elle commence par mettre les jeunes gens en contact avec le monde sensible, en les initiant à la musique et à la gymnastique. Avec l'étude des sciences et des mathématiques, ils apprennent ultérieurement à se dégager du monde sensible, pour contempler enfin la seule réalité. La philosophie est le terme de l'éducation. SOCRATE, dans *Euthydème*, l'appelle l'art royal.

l'insatiable désir d'échanger cette vie mortelle contre l'immortalité.

Ainsi la philosophie, chez Platon comme chez Socrate, embrasse la vie entière; elle unit dans une étreinte intime la spéculation et l'action, sans cependant les confondre.

52. Division des œuvres et de la philosophie de Platon. — Les œuvres de Platon comprennent 35 dialogues, 15 lettres et une collection de définitions, se rapportant principalement à l'Éthique. Platon ne s'étant point arrêté à une division précise des branches philosophiques, il est difficile de classifier ses idées, en groupant des œuvres où les questions les plus diverses sont agitées.

Aristote distingue dans la philosophie de son maître, la dialectique, l'éthique, la physique. Cette forme de classification ne se trouve pas chez Platon, mais répond à sa pensée. C'est celle que nous adopterons. Nous y ajouterons quelques principes d'esthétique.

L'Idée est le pivot de la philosophie platonicienne : la dialectique l'étudie en elle-même; la physique, l'éthique et l'esthétique considèrent ses applications dans la nature, dans les actes humains et dans les productions artistiques [1]).

I. — LA DIALECTIQUE

53. Notion et existence des Idées. — La dialectique — le mot est de Platon — est la science de la réalité objective [2]) de l'Idée (εἶδος, ἰδέα).

[1]) Rigoureusement, Platon n'a pas un système de *logique*, c'est-à-dire un code des lois de l'esprit humain. La logique, comme science, est une conquête d'Aristote. Cependant on trouve chez Platon des notions de logique. Il a notamment traité *ex professo* la méthode dialectique, avec son double processus, l'induction et la déduction (συναγωγή, διαίρεσις). Par la méthode dialectique, l'homme apprend à se dégager des choses extérieures, pour se hausser à la contemplation de l'Idée. Platon s'attache de préférence à la déduction. Son induction est le développement de l'induction socratique: elle aboutit à la définition. Toutefois l'induction platonicienne porte à faux, car le contact des choses sensibles ne peut nous initier à l'Idée, puisque celle-ci n'y est point contenue. (59.) — [2]) Si l'on tient compte des préoccupations principales dont s'inspirent les œuvres les plus importantes, on peut rapporter à la Physique, le *Timée*, le *Phédon ;* à l'Éthique, la *République*, les *Lois*, la *Politique*, le *Philèbe*, le *Gorgias;* à la Dialectique, le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Parménide*.

Platon fonde l'existence des Idées sur une double base : un fait de conscience et un postulat ; l'un et l'autre lui sont fournis par Socrate.

Le *fait de conscience* est la présence en nous de représentations intellectuelles, dont l'objet est général, nécessaire, immuable. Le *postulat* est la sincérité de ces connaissances. A la première page de toute philosophie dogmatique est inscrite la thèse que toutes ou certaines de nos représentations doivent nous renseigner sur la réalité.

Où se trouve cette réalité ? Elle n'est point dans le monde sensible, où tout s'évanouit sans cesse dans l'instabilité du phénomène (influence d'Héraclite). L'objet du concept doit être l'universel, l'un, l'immuable (influence de Parménide et de Pythagore), existant en dehors du monde sensible et au-dessus de lui.

Mettant à contribution tous ses prédécesseurs, Platon élabore une synthèse, dont le *réalisme dogmatique* le plus absolu constitue à la fois le caractère fondamental et le vice principiel : voulant sauvegarder à tout prix l'adéquation parfaite de la réalité extramentale et de la représentation mentale, il forge la réalité sur la représentation et transpose dans l'ordre objectif tous les caractères de nos conceptions subjectives.

54. Nature des Idées. — 1° *Leur isolement objectif.* Nous savons déjà que l'*Idée* est une réalité suprasensible et extrasensible (χωριστά), absolument stable, existant par elle-même (ὄντως ὂν, αὐτα καθ' αὑτά). Elle n'est donc point un produit subjectif de l'entendement humain, ni une opération de l'entendement divin. Cette dernière hypothèse, mise en avant par les néo-platoniciens, reprise d'enthousiasme au moyen âge par tous ceux qui voulaient voir dans la dialectique platonicienne un exemplarisme précurseur de celui de S. Augustin, est contraire aux déclarations les plus formelles du chef de l'Académie, comme Aristote déjà l'a remarqué.

2° *Multiplicité et hiérarchie des idées.* — Fidèle à son réalisme rigoureux, Platon fait correspondre une Idée-entité à chacune de nos représentations abstraites. Non seulement les espèces naturelles, mais encore les œuvres artificielles, non seulement les vraies substances, mais les propriétés, les rapports, les formes grammaticales — et, pour comble, les négations et le néant lui-même ont leurs idées respectives dans le monde suprasensible [1]).

Le monde idéal étant le reflet du monde logique, les Idées sont hiérarchiquement ordonnées, à l'instar de nos représentations. Au faîte de l'échelle ascendante des essences, trône l'Idée du Bien.

55. L'Idée du Bien. — Platon s'arrête avec une indéniable complaisance à fixer l'Idée du Bien, l'essence archétype, « soleil du monde idéal » [2]). Son rôle est prépondérant, car elle est :

a) *Cause finale* de l'univers. Le *Philèbe* dépeint l'Idée du Bien comme la finalité cosmique vers laquelle convergent le monde des phénomènes et le monde idéal.

b) Surtout *cause formelle.* Toutes les autres Idées, même l'Idée du vrai, du juste, du beau, empruntent à l'Idée du Bien leur intelligibilité et leur réalité même. Une pure relation (le bien) érigée en réalité, bien plus, érigée en réalité souveraine, et proclamée le principe constitutif de toute autre réalité, voilà le dernier mot de la métaphysique platonicienne ! Platon est décidément le représentant attitré d'un réalisme qui, logiquement poursuivi, le conduirait au seuil même du panthéisme. (v. p. l. l'histoire de la philosophie médiévale.)

56. Dieu et l'Idée du Bien. — Puisqu'il n'est rien *au-dessus* de l'Idée du Bien, l'essence suzeraine, il faut, pour comprendre

1) Au rapport d'Aristote, Platon aurait supprimé plus tard les Idées des négations, des rapports et des œuvres artificielles. — 2) Voir surtout le 6me livre de la *République*.

l'économie du platonisme, la rapprocher de Dieu, — de ce Dieu personnel, démiurge intelligent, providence des dieux inférieurs et des hommes, ordonnateur du monde, tel que Platon le décrit dans le *Timée*, en revêtant sa pensée des magnificences de son inspiration poétique. Nous touchons ici à l'un des plus obscurs problèmes du platonisme.

Il faut renoncer à faire de l'Idée du Bien la subordonnée de Dieu (système de Trendelenburg), ou de Dieu le subordonné de l'Idée du Bien (système de Orges), sous peine de renverser la suprématie de l'un et de l'autre. Admettre l'unité de Dieu et de l'Idée du Bien en les identifiant (système de Zeller), c'est proclamer l'identité de la plus impersonnelle des relations et de la plus haute incarnation de la personnalité, et doter ainsi un même être d'attributs contradictoires. Il nous semble préférable de maintenir la coexistence de l'Idée du Bien et de Dieu (système de Hermann), la dyarchie de deux souverains indépendants, soustraits l'un et l'autre aux lois de la production [1]). Ce dualisme serait plus acceptable peut-être, si on précisait le rôle respectif de l'Idée du Bien et de Dieu. Tandis que l'Idée du Bien est la cause *finale* et *formelle* des êtres, Dieu apparaît avant tout comme l'ordonnateur du monde sensible ; il est la cause d'*application* (c'est-à-dire cause *efficiente subordonnée)* de l'Idée au phénomène. Souverains l'un et l'autre dans des domaines différents, on peut les appeler *à des titres divers* principe des choses. Ce n'est pas le seul exemple de dualisme que nous offre le platonisme.

II. — LA PHYSIQUE

Sous ce titre nous groupons toutes les études relatives aux manifestations de l'Idée dans l'ordre sensible. Avant d'examiner la structure du monde corporel, et de l'homme en particulier, il faut établir les principes généraux du monde phénoménal.

[1]) Voir les éléments de la controverse chez ZELLER, II, 1, pp. 707 et suiv.

57. Principes généraux du monde phénoménal. La matière et l'âme du monde. — Platon pose en thèse que les choses sensibles sont une manifestation partielle et incomplète des Idées, auxquelles il conserve avec un soin jaloux le monopole de la réalité. Qu'est-ce qui oblige l'Idée à descendre de l'état suréminent qu'elle occupe dans le monde absolu, pour se communiquer au contingent ? Et peut-elle s'éparpiller dans les formes infiniment nombreuses du changeant et du périssable, sans perdre du coup son unité et ses attributs essentiels ? Platon ne s'occupe ni de l'une ni de l'autre de ces difficultés. Sa thèse est un postulat, et tout son effort porte sur l'explication d'un fait dont il présuppose la possibilité. A cet effet, il fait appel à la matière et à l'âme du monde.

1° La *matière* rend compte de toutes les imperfections de la nature, que Platon ne pouvait rattacher, comme telles, à l'Idée. De même que l'Idée est le principe de réalité, de même la matière est le pur non-être. La matière platonicienne n'est donc pas une masse préformée, — comme on le pourrait croire en lisant les descriptions poétiques du *Timée* — mais un néant, un indéterminé (ἄπειρον). Elle est l'élément « informe et invisible », condition du devenir sensible de l'Idée, et cet élément indéterminé au sein duquel les phénomènes évoluent est l'*espace* ou le *lieu vide*. Ainsi la matière n'est pas, comme pour Aristote, ce *dont* les choses sensibles sont faites, mais ce *dans quoi* elles apparaissent. C'est dans ce sens que pour Platon les choses sensibles, connues par l'opinion, sont un mélange (μικτόν) d'être et de non-être, ou une projection de l'Idée dans l'espace.

Mais l'espace n'est que la *condition* de l'apparition de l'Idée. *Comment* l'Idée vient-elle se refléter dans le phénomène ? Par l'intermédiaire de l'âme du monde.

2° L'*âme du monde* est le trait d'union entre l'Idée et la matière. Elle est formée par le démiurge d'un alliage de l'un et de l'autre, (clivée par le milieu en deux parties repliées en cercle et entourant le monde). Harmonieusement constituée

suivant des proportions géométriques [1]), elle rend compte de la beauté du monde sensible. Platon, visiblement inspiré de la constitution de l'homme, fait du monde un grand animal, composé d'un corps visible et d'une âme invisible. L'âme imprime le mouvement à la colossale machine, à savoir le mouvement circulaire [2]), considéré par toute l'antiquité comme le plus parfait. Enfin, l'âme du monde est douée de connaissance, et le mouvement sphérique par lequel elle se replie sur elle-même et revient à son point de départ est à la fois le symbole et l'expression sensible de sa vie consciente.

Tout originale et poétique qu'elle soit, cette imagination d'une âme du monde ne fait qu'accentuer, sans rien expliquer, l'affirmation initiale de la physique. Elle ne montre pas le canal par lequel l'Idée descend. Elle laisse debout le dualisme principiel de deux notions irréductibles : l'Idée et le phénomène.

58. Structure du monde corporel. Le mécanisme. — 1° *Les substances corporelles se réduisent à des figurations de corps simples.* D'accord avec la science antique, Platon admet l'existence de quatre corps élémentaires : l'eau, l'air, le feu, la terre, dont la combinaison donne naissance à toutes les substances corporelles. Toujours hanté par le besoin d'expliquer l'esthétique du monde, Platon réduit ces corps simples à des figures géométriques régulières : le tétraèdre régulier est la forme fondamentale du feu, l'octaèdre régulier celle de l'air, l'icosaèdre régulier celle de l'eau, le cube régulier celle de la terre. Les surfaces planes, formant les côtés de ces quatre solides réguliers, ont pour formes génératrices des triangles, et ces triangles reflètent les proportions les plus parfaites : le triangle rectangle scalène pour le feu, l'air, l'eau; le triangle rectangle isocèle pour la terre [3]).

[1]) Les mathématiques tiennent le milieu entre la connaissance vulgaire et la connaissance philosophique (p. 44, n. 2). — [2]) A cette conception, Platon rattache son système astronomique. — [3]) Le triangle équilatéral est la base des tétraèdre, octaèdre, et icosaèdre réguliers. Il se décompose en six triangles rectangles scalènes (c'est-à-dire des triangles dont l'hypoténuse a le double du plus petit côté). Au contraire le carré, base du cube, se décompose en triangles rectangles isocèles.

Il importe de remarquer que ces surfaces ne sont que des sections de l'espace et ne délimitent pas quelque masse matérielle. Supprimez ces formes géométriques, vous obtenez comme résidu, non point un substrat informe, mais le μὴ ὄν, le non-être, ou l'espace vide. Ainsi les éléments de la nature ne sont pas des *corps* irréductibles, mais des *surfaces* irréductibles : conception qui est en parfaite harmonie avec la notion platonicienne de la matière.

Les corps naturels sont des assemblages de corps simples. Quant aux phénomènes de transformation substantielle, de croissance et de décroissance, ils résultent d'un simple changement dans la disposition des formes primaires. Puisque l'eau, l'air, le feu ont pour générateur *le même triangle scalène*, il suffira d'une figuration nouvelle des surfaces des polyèdres pour que l'eau, l'air, le feu se transforment entre eux [1]).

La terre au contraire, ayant pour base un triangle irréductible au triangle scalène, le triangle isocèle, pourra sans doute *se mêler* aux autres éléments, mais non *se changer* en eux et réciproquement. De même, la croissance et la décroissance résultent d'une agglutination ou d'une désagglutination des surfaces [2]).

Qu'est-ce qui détermine ces phénomènes de transformation, de croissance et de décroissance ? Le mouvement.

2° *Le mouvement est externe aux corps élémentaires, il dérive de l'âme du monde.* En effet, l'âme du monde encercle le monde sensible (**57**, 2°), exerce une pression mécanique sur les corps contenus dans son sein. Comme les corps sont d'inégale grandeur à raison de la figuration des corps simples et de leur agglutination plus ou moins grande; comme, d'autre part, la forme polyédrique des corps leur donne des angles saillants, par suite du mouvement qui agite l'univers, les angles d'un corps pénètrent dans la surface de l'autre; les polyèdres se clivent et se réajustent suivant de nouvelles figurations [3]).

On le voit, Platon étale hardiment les deux théories fondamentales du *mécanisme* (**36**) [4]). La structure du corps simple constitue l'ori-

1) Par exemple, l'unité d'eau (icosaèdre, ayant vingt côtés) peut se transformer en deux unités d'air (octaèdres) plus une unité de feu (tetraèdre), $8 + 8 + 4 = 20$. — 2) ZELLER, *op. cit.*, II, 1 pp. 789 et suiv. — 3) Quand un animal est jeune, dit le *Timée*, ses angles pointus et tranchants parce qu'ils sont neufs, labourent et clivent les corps où ils s'implantent, pour s'agglutiner leurs résidus de surfaces. Quand un être est vieux, ses angles s'étant émoussés dans la lutte pour la vie, tout choc amène une déperdition de sa substance. — 4) Il ne faut faire qu'une réserve : les corps élémentaires de

ginalité — et encore une fois l'illogisme — du mécanisme platonicien. Car le corps réel est autre chose qu'une colonie de figures vides, et la transition d'une *pure circonscription* de l'espace à un *contenu circonscrit* n'est pas justifiée dans le platonisme.

Parmi les divers êtres, dont l'ensemble constitue l'univers [1]), étudions de plus près l'homme.

59. L'anthropologie. — Dans aucune partie de l'œuvre de Platon, la fusion des mythes et de la philosophie n'est aussi intime — et aussi trompeuse — que dans l'anthropologie.

On peut dire que toute l'anthropologie platonicienne pivote autour d'une théorie de la connaissance intellectuelle ; la conscience et le vouloir y occupent une place effacée. Encore, l'idéologie de Platon est-elle l'œuvre d'un métaphysicien bien plus que d'un psychologue ; car elle est commandée par sa dialectique.

1. *Théorie de la connaissance.* Puisque nous connaissons les essences universelles, et que celles-ci ne sont pas réalisées dans le monde sensible, la considération des choses contingentes ne peut engendrer la représentation de l'immuable : nos idées sont *innées*, elles meublent l'âme au moment de la naissance.

La théorie de la préexistence des âmes rend possible celle de l'innatisme. Avant d'être unie au corps, l'âme a contemplé les Idées face à face ; elle en a emporté un vague souvenir dans sa migration vers la vie terrestre. Notre savoir n'est qu'une réminiscence, la sensation éveille des concepts latents, mais on se tromperait en lui attribuant une causalité réelle dans l'enfantement de la pensée : c'est le germe de l'*occasionnalisme*.

même espèce, en vertu d'une *tendance interne* (la pesanteur), se transportent vers un lieu propre et *différent*. — [1]) L'univers est sphérique (contradiction avec la forme angulaire du polyèdre) et géocentrique ; il comprend autour de notre terre sept sphères concentriques. Les astres sont des êtres vivants, intelligents, d'autant plus parfaits qu'ils sont plus rapprochés de l'âme du monde ; pour chacun d'eux le phénomène de rotation autour d'un axe est mis en corrélation avec le phénomène de la réflexion psychique. Platon descend ainsi jusqu'à l'homme et aux animaux. Dès lors, l'univers devient une collection d'êtres vivants, ayant chacun leur âme propre — ce qui n'empêche pas que la collection, comme telle, soit un ζῷον parfait.

2. *La nature de l'âme*. Si la connaissance de l'âme est assoupie, et qu'il faille une sensation pour la secouer de sa torpeur, c'est que le corps est une entrave à la libre contemplation de l'Idée. L'âme ici-bas est dans un état violent, contre nature. Elle est semblable au dieu marin Glaucos, rendu méconnaissable par le revêtement de mollusques et de serpents qui s'est collé à sa chair (*Républ.* X, 611). C'est pourquoi l'âme aspire à se libérer du corps dont l'union lui pèse.

Bien que l'union de l'âme et du corps soit artificielle et extrinsèque, Platon est forcé de reconnaître le commerce réciproque des deux éléments constitutifs de l'homme, et notamment les répercussions de la vie organique sur la vie intellectuelle et morale. Pour expliquer cette antinomie, il divise l'âme en deux, ou même en trois parties : la partie intelligente et immortelle de l'âme, ou la pensée (νοῦς) — et la partie inintelligente et périssable. Celle-ci comprend à son tour une partie noble, le *vouloir* (θυμός) ou les mouvements qui accusent le sentiment de la valeur personnelle, — et une partie vile, ou l'ensemble des mouvements sensibles. L'âme intelligente réside dans le cerveau, la partie noble de l'âme mortelle a son siège dans la poitrine, la partie vile dans le ventre. C'est surtout de l'âme intelligente que nous entretiennent les dialogues de Platon. Ils démontrent son immortalité par des arguments empruntés presque tous à la métaphysique.

En résumé, il y a trois âmes en nous, et bien que l'une d'elles puisse être dominatrice, leur coexistence dans un même être brise l'unité de la conscience et la personnalité. L'anthropologie de Platon, comme la dialectique et la physique générale, vient se heurter au *dualisme* et à la contradiction.

IV. — L'ÉTHIQUE

60. — Platon ne parle pas d'*Éthique*, mais de *Politique*. En réalité, il ne s'occupe pas seulement de morale sociale, mais encore de morale individuelle et familiale et aussi des

principes de l'Éthique générale. Prise dans son ensemble, la morale de Platon est une dépendance de la dialectique, au même titre que l'anthropologie.

61. Principes de la morale générale. — La *fin* de l'homme consiste dans la contemplation des Idées pures par l'âme, en un état de séparation d'avec le corps. Le sage soupire après la délivrance et, dès cette vie, se dégage des entraves du corps par la culture de la science (*Théétète* et *Phédon*). Par endroits cependant (*Philèbe*), la vie sensible, si dépréciée d'ordinaire, acquiert une valeur morale : la connaissance du monde contingent, où se reflète l'Idée, bien plus le plaisir pondéré, deviennent des éléments de la félicité.

Ces deux notions du *bien suprême* qu'il est difficile de concilier, ont pour pendant une double notion de la *vertu*. La vertu est une disposition de l'âme agissant conformément à sa fin. Rigoureusement, est seule vertueuse l'âme qui se nourrit de la contemplation de l'Idée (1re notion de la fin). En ce sens, la vertu réside dans la science (Socrate) et porte sa récompense en elle-même. Plus tard, élargissant sa théorie, Platon admit une pluralité de vertus correspondant aux diverses activités dont l'ensemble harmonieux constitue le bonheur (2e notion de la fin); la science représenta toujours le degré le plus élevé dans la hiérarchie des vertus.

62. Politique. — Platon laisse dans l'ombre la morale individuelle et familiale ; par contre, il rédige un code complet de politique. (*République*.)

Bien que cette doctrine aille à l'encontre de la politique pratiquée par les États grecs, Platon donne à l'individu le pas sur la collectivité, et dans l'individu c'est la formation morale qui le préoccupe principalement. L'impuissance où se trouve l'individu isolé de pourvoir à sa vie matérielle (2e livre de la *République*), et surtout d'atteindre sa fin morale est le fait *primordial* qui explique à la fois l'*origine* de l'État, sa *mis-*

sion et son *organisation*. Les hommes ne se sont mis en société que pour faciliter et garantir le commerce silencieux et tranquille de l'âme avec les réalités éternelles. L'État doit être une école d'éducation et d'instruction, où l'on enseigne la vraie vertu, c'est-à-dire la science des Idées. L'organisation politique et sociale doit servir à l'accomplissement de cette mission. Pour l'assurer, Platon confie le *gouvernement* aux philosophes, c'est-à-dire à une oligarchie, formée de la plus raffinée des aristocraties, celle de l'intelligence. Ce qui doit guider les philosophes, ce n'est pas la volonté du peuple, mais son intérêt. Libre à eux de faire la révolution, de gouverner en despotes, sans souci de la loi, de la tradition, de la liberté et même de la vie des citoyens : il est impossible que le *vrai philosophe* qui seul est investi de ce pouvoir absolu, agisse contrairement à la sagesse. Mais comme l'État social doit pourvoir secondairement à la subsistance matérielle et à la défense nationale, force est de faire place, à côté de la classe des philosophes, à une classe d'agriculteurs et à une classe de soldats.

Les préoccupations esthétiques ne cessent pas de poursuivre Platon à travers ses théories politico-sociales ; elles se traduisent dans la corrélation qu'il établit entre cette classification et la division tripartite de l'âme et du cosmos. L'État est une image agrandie de l'homme et une image amoindrie de l'univers. En vertu de leur droit souverain, et pour supprimer les causes de discorde dans l'État, les philosophes peuvent décréter l'éducation sociale, la propriété nationale des enfants, la suppression de toute relation de famille, l'égalité des sexes, la communauté des femmes et des biens, etc. C'est ainsi que, parti des idées les plus pures, Platon vient s'abîmer dans les plus monstrueuses conséquences. Son État est un état idéal, bâti sur les principes exclusifs de sa dialectique [1]).

[1]) C'est dans la *République* que Platon esquisse la conception de son état idéal. Plus tard, dans les *Lois*, œuvre de vieillesse où l'on reconnaît d'ailleurs la retouche d'une main de disciple, Platon a développé une autre théorie

V. — L'ESTHÉTIQUE.

63. Origines de l'Esthétique grecque. — Le Grec est né artiste. Et cependant nous ne trouvons guère avant Platon des théoriciens du beau. C'est que l'idée du beau est enveloppée dans la métaphysique et la psychologie ; elle a besoin, pour se développer, du milieu propice d'une philosophie intégrale (**5, 2°**).

L'Esthétique de Platon est fragmentaire comme l'esthétique grecque prise dans son ensemble. En effet, laissant dans l'ombre les problèmes subjectifs qu'évoque l'aspect impressif et psychologique du beau, elle s'attache de préférence aux questions métaphysiques, relatives aux éléments objectifs de la beauté. Ces éléments objectifs se résument dans l'ordre et dans la proportion, la symétrie, l'harmonie, principes générateurs de l'ordre [1]).

64. Le beau et l'art chez Platon. — Les rapports numériques et géométriques sont pour Platon l'essence même de la beauté. Beau et bien sont identiques (*καλοκαγαθία*), car le beau n'est qu'un aspect du bien, dans l'ordre physique et surtout dans l'ordre moral.

L'art, simple imitation de la nature sensible, est déprécié par Platon, au nom de la dialectique. Il est l'ombre d'une ombre, la nature sensible n'étant elle-même qu'un reflet de la réalité spirituelle. L'art ne mérite pas d'ailleurs d'être cultivé pour lui-même ! Étranges discours dans la bouche d'un poète !

de l'État, qu'il est impossible de concilier avec la première. Il a reconnu que l'État philosophique ne répondait pas à la réelle nature humaine, mais était fait pour des dieux et des fils de dieux. Sa société nouvelle repose non sur la vertu philosophique et la science des Idées, mais sur la vertu vulgaire et la connaissance des choses sensibles. La religion joue un grand rôle dans ce second organisme social, ou plutôt la *religiosité*, une religiosité de vieillard, ouverte aux superstitions. On y reconnaît aussi l'influence du mysticisme pythagoricien. — [1]) V. nos *Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1896, pp. 96 et suiv.

L'art n'a de valeur qu'à raison de son pouvoir pédagogique et moralisateur ; comme tel, il est soumis au contrôle de l'État, qui proscrit toute innovation artistique et veille à ce que l'art ne devienne pas un instrument de corruption morale.

65. Conclusion. — Platon est exclusif et exagéré dans le principe fondamental de la dialectique ; et comme tout est solidaire de la dialectique, cet exclusivisme se répercute dans toutes les parties de sa philosophie. C'est lui qui entraîne Platon dans le dualisme : dualisme de l'Idée du Bien et de Dieu, de l'Idée et de la matière, de l'âme et du corps, de la vertu vulgaire et de la vertu philosophique, de l'individu et de l'État. A l'effet d'élargir ses vues incomplètes, Platon juxtapose violemment des extrêmes irréductibles, mais les intermédiaires auxquels il a recours (l'âme du monde, la composition de l'âme humaine, le despotisme philosophique) sont impuissants à dissimuler les contradictions auxquelles on se heurte à chaque pas dans l'étude de son système.

66. L'ancienne Académie. — En dehors d'Aristote, les disciples de Platon, continuateurs de l'ancienne Académie, accentuèrent avant tout la tendance pythagoricienne à laquelle le maître s'était abandonné, aux dernières années de sa vie (v. note p. 55). Speusippe, son successeur immédiat, et Xénocrate († 313/4), le principal représentant de l'ancienne Académie, substituèrent à la dialectique, la théorie des nombres. D'autres académiciens s'écartèrent encore davantage de l'esprit du platonisme ou fondèrent des écoles distinctes. Polémon († 270) succéda à Xénocrate dans la direction de l'ancienne Académie, Krates à Polémon, et après lui, Arcésilas imprima à l'école une orientation nouvelle (v. p. l.).

Tous ces continuateurs de l'œuvre de Platon sont des nains à côté de la figure géante d'Aristote.

CHAPITRE III

ARISTOTE

67. Sa vie. — Aristote naquit à Stagire (d'où l'appellation de Stagirite) en 384 av. J.-C., et se rendit à Athènes où, pendant vingt ans, il étudia la philosophie à l'école de Platon. Dès cette époque, tout en professant pour son maître un respect reconnaissant, il conçut le plan de son système. Après la mort de Platon, il se rendit à Atarnée et à Mitylène; mais le second fait important de sa vie est son séjour à la cour de Macédoine, où en 342 il fut appelé à faire l'éducation d'Alexandre. Ce n'est qu'en 334 ou 335 qu'Aristote ouvrit à Athènes l'École péripatéticienne. Il fut forcé de prendre la fuite après la mort d'Alexandre, et alla mourir à Chalcis en 322.

68. Ses œuvres. — L'activité littéraire d'Aristote tient du prodige. Laissant de côté les œuvres apocryphes et secondaires, on peut grouper sous divers chefs les écrits scientifiques qui nous intéressent principalement :

I. Travaux de logique, réunis plus tard sous le nom d'*Organon*. Ce sont :

1° Les *Catégories* (κατηγορίαι) ou les catégories des concepts ; 2° le traité *de l'interprétation* (π. ἑρμηνείας) ou le traité des propositions, un écrit dont l'authenticité est parfois contestée; 3° les *deux analytiques* (ἀναλυτικὰ πρότερα et ὕστερα) traitant l'une du raisonnement, l'autre de la démonstration ; 4° les *Topiques* (τοπικὰ) ou l'argumentation probable, ou " dialectique „ ; aux Topiques se rattache la *Rhétorique;* 5° les *raisonnements sophistiques* (π. σοφιστικῶν ἐλέγχων) formant le 9e livre du traité précédent et étudiant les raisonnements sophistiques.

II. Travaux sur la philosophie de la nature et sur les sciences naturelles :

1° La *physique* (φυσικὴ ἀκρόασις) comprenant huit livres (le 7e livre ne semble pas être d'Aristote), le *livre du ciel* (π. οὐρανοῦ), le *livre de la génération et de la corruption* (π. γενέσεως καὶ φθορᾶς), la *météorologie* (μετεωρολογικὰ), étudient les fondements généraux du monde corporel.

2° L'*Histoire des animaux* (π. τὰ ζῷα ἱστορία) comprenant dix livres, dont trois lui sont faussement attribués; les *descriptions ana-*

tomiques (ἀνατομαί); le *traité de l'âme* (π. ψυχῆς) et les petits traités qui s'y rapportent; les *parties des animaux* (π. ζῴων μορίων), la *génération des animaux* (π. ζῴων γενέσεως), le *mouvement des animaux* (π. ζῴων πορείας) se rapportent à l'étude des êtres vivants. De toutes les œuvres d'Aristote, le traité de l'âme est le plus accompli, le mieux ordonné.

III. Travaux sur la métaphysique : la *métaphysique* (τα μετὰ τὰ φυσικὰ) qu'Aristote appelle *philosophie première* ou *philosophie* tout court [1]).

IV. Travaux sur la morale : 1° L'*Éthique à Nicomaque* ('Ηθικὰ Νικομάχεια); 2° La *Politique* ('Αθηναίων πολιτεία) La *Grande morale* et la *morale à Eudème* sont probablement des œuvres d'élèves.

V. Travaux sur la poésie : La *Poétique* (π. ποιητικῆς).

Les travaux d'Aristote furent édités dans l'antiquité par Andronicus de Rhodes (2e tiers du Ier s. av. J.-C.). Parmi les éditions modernes, citons celle de Didot et celle entreprise par l'Académie de Berlin (1831-1870).

69. Caractères généraux de la philosophie d'Aristote. — 1° Aristote met en pleine valeur *le savoir spéculatif*, qu'il ne subordonne pas, comme Socrate et Platon, à la vie pratique. (**47**, **50**)

2° Le style diffus et imagé de Platon est remplacé, chez Aristote, par une *langue concise* et exacte, dont la concision même nuit parfois à la facile intelligence du texte.

3° Aristote a le respect des idées d'autrui. Il se fait un devoir de les étudier scrupuleusement, et à ce point de vue on peut l'appeler le *premier historien de la philosophie*.

4° A la différence de ses prédécesseurs, il élabore un système philosophique complet, *basé sur la double méthode analytique et synthétique*.

Avec lui, le procédé d'observation, inauguré par Socrate, timidement appliqué par Platon, fait place à l'induction scientifique. Le Stagirite est avant tout un observateur de la nature, il a ce culte du fait, dont la science moderne se fait

[1]) Le mot *métaphysique* doit son origine probable à Andronicus de Rhodes, qui classe ce livre après les écrits physiques, τὰ (βίβλια) μετὰ τὰ φυσικά.

une gloire. Ses travaux encyclopédiques sur les sciences le prouvent abondamment. Il a cultivé la science pour elle-même.

Et après avoir rassemblé ces immenses matériaux qui font de lui le premier savant de l'antiquité, Aristote a construit une synthèse générale de l'ordre universel qui permet de le tenir pour le prince de la philosophie antique. Aristote est philosophe excellemment, il réunit en lui deux tempéraments distincts que le génie réduit à l'unité.

Telle est la grande signification historique d'Aristote. Grâce à cette puissance de synthèse basée sur une analyse colossale, il ne dépasse pas seulement Platon, de toute la hauteur qui sépare une philosophie pétrie de réalité d'une philosophie hantée d'abstraction, il prend place, en dehors de tout classement chronologique ou national, au rang des grands penseurs qui illustrent l'humanité de tous les temps et de toutes les races. Au demeurant, l'histoire a fait justice à son génie transcendantal, car personne n'a exercé une dictature égale à la sienne.

70. Division de la Philosophie. — La philosophie est la science des principes et des causes [1]). Aristote a indiqué divers modes de la diviser. La plus célèbre répartition est la classification des sciences philosophiques en philosophies *théorique*, *pratique* et *poétique*, suivant que le terme du savoir est la pure connaissance spéculative, l'action interne ou la conduite extérieure. La première s'occupe des choses nécessaires, la seconde et la troisième de choses contingentes, à savoir d'actions qui pourraient être autrement qu'elles ne sont. Mais il y a entre la philosophie pratique et poétique cette différence, que l'une a pour objet la production d'un acte interne de vouloir (πρᾶξις), l'autre une action extérieure (ποίησις).

La *philosophie théorique* se subdivise et comprend : 1° La

1) *Métaph.*, I, 1, 981.

physique ou l'étude du monde corporel, soumis au mouvement (περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα). — 2° La *mathématique* ou l'étude des propriétés corporelles non sujettes au mouvement, c'est-à-dire l'étendue (π. ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ). — 3° La *métaphysique*, appelée *Théologie* ou *Philosophie première*, qui étudie l'être dans ses déterminations les plus générales (περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα).

La *philosophie pratique* comprend l'*Éthique* et la *Politique*.

Il est difficile de faire rentrer les traités mêmes du Stagirite dans cette classification, à raison du désordre dans lequel plusieurs sont arrivés jusqu'à nous. D'ailleurs elle ne fait pas place à la *Logique*, le vestibulum de la philosophie, qu'Aristote a longuement étudié. Nous reprendrons la division indiquée en y ajoutant comme préliminaire la logique, et nous étudierons successivement : 1° La logique ; 2° la philosophie théorique : *a*) la métaphysique ; *b*) la mathématique ; *c*) la physique ; 3° la philosophie pratique : *a*) l'éthique ; *b*) la politique ; 4° la Poétique.

I. — LOGIQUE

71. Notion de la logique. — Aristote est le créateur de la logique ou de l'« analytique » de l'esprit. Renchérissant sur Socrate et sur Platon qui n'avaient approfondi que l'élaboration des concepts généraux, Aristote a fixé l'*ensemble des lois que doit suivre l'esprit humain pour acquérir la science*. Son point de vue est avant tout *méthodologique*, et bien que la logique, dans l'économie de son système, ait d'étroites attaches avec la psychologie et la métaphysique, elle joue surtout le rôle d'un instrument du savoir.

Qu'est-ce que *savoir ?* C'est connaître ce qu'est une chose, son essence ; c'est se rendre compte des causes de sa réalité. La *démonstration scientifique*, et le *syllogisme* qui est à sa base, nous apprennent à découvrir l'essence des choses et leurs causes : voilà pourquoi ils constituent le pivot de la

logique d'Aristote, et font l'objet de son principal traité, les *Analytiques*. Mais l'un et l'autre de ces deux processus de l'esprit supposent une étude des opérations élémentaires en lesquelles ils se résolvent : le concept et le jugement.

72. Le concept et le jugement. — Le *concept* nous représente les choses sous des déterminations abstraites et générales, les unes propres à une seule espèce de choses, les autres communes à diverses espèces d'un même genre. La logique ne s'occupe du concept, que pour autant qu'il devient élément d'un jugement. Aussi, quand Aristote transpose dans la logique la classification des êtres en *Catégories*, il entend par là, non point des classes de choses telles qu'elles existent en dehors de nous, mais des classes de *concepts* objectifs, en tant qu'ils sont susceptibles d'être prédicat ou sujet du jugement. Aristote compte dix catégories, mais il ne s'est guère étendu que sur les quatre premières. Les catégories sont : la substance, d'une part ; les attributs accidentels d'autre part, comprenant la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, l'action intransitive, l'état passif intransitif, l'action transitive, la passion[1]). Les *Postprédicaments* sont une ajoute de l'école aristotélicienne.

Le jugement ou l'énonciation (ἀποφάνσις) résulte de l'union de deux concepts, dont l'un est affirmé (prédicat) de l'autre (sujet). Le περὶ ἑρμηνείας étudie la qualité des jugements (affirmation, négation), leur quantité (universalité, particularité), leur modalité (nécessité, possibilité, contingence).

73. La syllogistique. — C'est principalement la syllogistique qui préoccupe Aristote (*Premières Analytiques*). Le premier, il décrit ce procédé par lequel l'esprit humain, n'apercevant pas immédiatement le rapport entre deux concepts, termes d'un jugement, les compare successivement à un terme moyen.

[1]) V. MERCIER, *Logique*, 1897, pp. 70 et suiv.

Rattacher les idées les unes aux autres en déduisant le particulier du général, coordonner et subordonner les notions de notre esprit suivant leur degré d'universalité, tel est le processus mental qui nous conduit à la science. Le syllogisme démontre qu'un terme de la conclusion est subordonné en universalité à une tierce notion, qui elle-même est subordonnée au second terme de la conclusion. Les règles du syllogisme, leurs figures et leurs modes, les principes de l'induction scientifique sont exposés avec une sûreté et une précision telles que la postérité n'a pas eu à retoucher les leçons du Stagirite.

74. La démonstration. — Les raisonnements probables et sophistiques. — La syllogistique est la base de la *démonstration* (ἀπόδειξις) dont Aristote parle dans les *Analytiques Postérieures*. Il appelle démonstration « le syllogisme qui produit la science ». Qu'il s'agisse de déduction ou d'induction, l'esprit doit s'arrêter à quelques premiers principes indémontrables qu'il énonce, à raison de leur évidence immédiate, en les abstrayant des données sensibles. A la *définition* (ὁρισμός) et à la *division*, Aristote assigne aussi des limites, car il est impossible de tout définir et de décomposer à l'infini.

La démonstration qui engendre la certitude, est opposée au raisonnement probable et au raisonnement erroné. Aristote consacre un traité spécial à ce dernier (les *raisonnements sophistiques*). Aux arguments probables, il rattache dans les *Topiques*, la théorie des τόποι ou des lieux dialectiques et des *Apories* (ἀπορία) ou de l'exposé du pour et du contre, préliminaire à l'invention des termes moyens du syllogisme.

II. — PHILOSOPHIE THÉORIQUE, — LA MÉTAPHYSIQUE

75. — La philosophie théorique recherche pour elle-même la connaissance de l'ordre universel, en s'inspirant d'une triple considération abstractive : la considération métaphysique, mathématique et physique.

76. Définition de la métaphysique. — Sa possibilité. — La métaphysique étudie l'être en tant qu'être, dans ses déterminations les plus abstraites, dans ses principes suprêmes et ses causes ultimes. On reconnaît aisément, dans la position même des problèmes, de quelle souche est issu le génie d'Aristote : la réalité, se demande-t-il, est-elle corporelle ou incorporelle ; le stable se concilie-t-il avec l'instable, l'unité avec la multitude des phénomènes ? L'esprit grec se révèle tout entier dans ces formules. Mais il faut ajouter, au grand honneur du Stagirite, que ses vues neuves et profondes nous rapprochent de la vérité, autant que les théories de ses prédécesseurs nous en éloignent.

Aristote lui-même se charge d'accabler sous d'invincibles objections les systèmes de ses prédécesseurs, le devenir phénoménal d'Héraclite, l'immobilisme de Parménide, la théorie des nombres de Pythagore, les Idées séparées de Platon. Contre le scepticisme surtout, il dirige une réfutation triomphante, qui passe à bon droit pour un chef-d'œuvre. Le principe de contradiction est mis en pleine valeur ; il est la pierre angulaire du savoir [1]. Du coup, la possibibilité de la métaphysique est démontrée, non seulement contre les sceptiques contemporains d'Aristote, mais contre les esprits négateurs de tous les temps.

77. L'acte et la puissance. — Puisque la métaphysique étudie l'être comme tel, la première question qu'elle rencontre est de savoir ce qu'est la *réalité*. Pour comprendre la réponse d'Aristote, on ne peut négliger une distinction capitale, qui nous semble être le principe générateur de la métaphysique péripatéticienne, — non certes un principe de *déduction*, mais de *réduction*, — à savoir : *la distinction de l'acte et de la puissance*.

L'*acte* est la perfection, la réalité actuelle, le degré d'être (ἐντελέχεια, το ἐντελὲς ἔχειν.) La *puissance* ou la potentialité est

1) *Métaph.*, IV, 1.

l'aptitude à recevoir la perfection (δύναμις) ; comme telle la puissance est imperfection, non-être, mais elle n'est pas pur non-être ou néant, puisqu'elle est le non-être qui peut, à un moment, s'élever à l'être, s'*actualiser*, passer de la puissance à l'acte. *Être déterminable, être déterminé :* cette notion se répercute à travers toutes les doctrines de la métaphysique, et de la métaphysique elle est transposée en logique, en psychologie, et en morale. La matière et la forme, la substance et l'accident, la nature et les facultés, l'essence et l'existence, pour ne citer que quelques exemples, sont entre eux comme le déterminable est au déterminé, comme la puissance est à l'acte.

78. **Les causes.** — Tout ce qui, *d'une manière quelconque*, influe sur l'actualité de l'être, prend le nom de *cause*. Aristote distinguait quatre causes principales : les causes matérielle, formelle, efficiente (ou motrice, v. p. 1.) et finale. Il synthétisait ainsi les vues incomplètes de ses prédécesseurs et soudait étroitement la doctrine des causes à celle de l'acte et de la puissance, comme le démontrera la suite de cet exposé.

79. **Deux grandes catégories d'êtres**. — Sauf l'acte pur ou Dieu, tout être est mélange d'acte et de puissance, c'est-à-dire qu'avant de posséder une perfection, l'être est dans un premier état où il s'en trouve privé. Nous verrons plus loin que ce passage d'un état à l'autre est le changement ou mouvement. Étudions successivement ces deux grandes catégories d'êtres.

A. L'Être mélangé d'acte et de puissance. — Nous ramenons à trois les distinctions ou les compositions qui, suivant Aristote, sont solidaires de la distinction d'acte et de puissance.

80. **Première composition : la matière et la forme.** — 1° *Son origine*. La théorie de la matière et de la forme appartient originairement à la *physique*, car elle est l'interprétation peripatéticienne de l'évolution cosmique. Chaque sub-

stance corporelle, suivant Aristote, a sa nature spécifique. Or, pour expliquer la transformation des substances, leur combinaison et leur décomposition, Aristote admet dans les substances corporelles la présence d'un substratum permanent, la *matière première* (ἡ πρώτη ὕλη) et d'un principe spécifique, la *forme substantielle* (εἶδος). L'union intrinsèque de la matière et de la forme donne naissance à la substance corporelle, et la succession de formes différentes dans la même matière fournit à Aristote l'explication de cette théorie fondamentale qu'il oppose à Platon, à savoir l'évolution du réel *au sein même des corps naturels*. (**54**, 1°)

Or, la matière est le non-déterminé mais le déterminable, elle est *puissance ;* la forme est le principe de la détermination, elle est *acte*. La corrélation des deux couples d'idées est expressément affirmée par Aristote. Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια [1]).

Bien plus, généralisant la notion que renferment les deux concepts de matière et de forme, Aristote appelle de ce nom tout ce qui est déterminable d'une part, tout ce qui est détermination d'autre part : le genre vis-à-vis de l'espèce, le corps vis-à-vis de l'âme, l'intellect passif vis-à-vis de l'intellect actif, les prémisses vis-à-vis de la conclusion, etc. Ainsi, au delà de sa signification *physique*, la théorie de l'hylemorphisme revêt une signification *métaphysique*, et dans ce nouveau domaine, elle est convertible avec la théorie de l'acte et de la puissance. (**77**)

Posées ces notions sur l'origine des concepts de matière et de forme, précisons leur nature : la corrélation qui les unit (2°), leurs fonctions respectives (3° et 4°), l'acte déterminant leur union ou le mouvement (5°).

2° *Corrélation de la matière et de la forme*. Dans l'ordre *physique*, la matière et la forme ont une valeur réelle ; la matière n'est donc pas le μὴ ὄν de Platon, elle a une influence

[1]) *De l'âme*, **II, 1.**

réelle (cause matérielle) sur l'être, bien qu'elle ne puisse exister indépendamment d'une forme qui l'actue (cause formelle). Dans l'ordre *métaphysique*, nous trouvons la même compénétration, les deux notions sont corrélatives; elles expriment une double causalité, quel que soit le domaine où on les transpose : suivant l'économie de la métaphysique aristotélicienne, les causes matérielle et formelle expliquent la constitution intrinsèque, grâce à une communication réciproque de deux principes de réalité.

3° *Fonctions de la forme*. La *forme* exerce d'abord la causalité de détermination intrinsèque que nous venons de définir (*cause formelle*) ; elle fait que la chose est ce qu'elle est (τὸ τί ἦν εἶναι) et fixe sa spécificité. De plus, elle est spécialement le *principe des opérations* de l'être, de *son unité*, et de sa *cognoscibilité ;* elle est le siège de l'impulsion qui porte chaque être vers sa fin. La cause formelle est ainsi le fondement de la *cause finale* (τὸ οὗ ἕνεκα). La finalité de l'être, c'est-à-dire la tendance *objective*, *innée* de tout être à réaliser une fin immanente, par la mise en œuvre de ses énergies est un théorème fondamental de la métaphysique aristotélicienne, et son influence imprègne toute la philosophie. C'est la finalité qui explique, en physique, la récurrence invariable des phénomènes naturels et la conservation des espèces, en critériologie, la tendance initiale de l'intelligence vers le vrai, en morale, l'inclination de la volonté vers le bien.

4° *Fonctions de la matière*. La matière a dans l'être des fonctions toutes différentes. Indéterminée, elle est inconnaissable *en elle-même*, et nous ne la concevons que par analogie. L'indéterminé ne peut exister comme tel, pas plus qu'il ne peut être connu ; voilà pourquoi l'infini (ἄπειρον) n'existe pas. De même que la forme est principe de l'unité, et siège de l'impulsion finale, la matière est sujette à la multitude, à la diffusion (**81**, 2°) ; à elle se rattache tout ce qui est hasard, tératologique : elle est, en général, le principe de l'entrave et de l'imperfection.

5° *Le mouvement ou l'actualisation des formes dans la matière.* Le passage de la puissance à l'acte, de la matière contenant une forme en puissance à la matière actuellement déterminée par cette forme, est le changement ou le mouvement. Le mouvement est basé sur une tendance interne, une virtualité réelle de la matière à s'unir aux formes qui répondent aux exigences du composé.

Le mouvement se définit : l'*acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance.* Ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν [1]). Tout changement, pour Aristote, tombe sous cette définition, sauf la production d'une première forme et d'une première matière, qu'il tient pour impossible, comme nous le verrons à l'instant.

Or, le mouvement implique un mobile et un moteur : le mobile ou sujet du mouvement est la matière, le potentiel en voie de s'actualiser ; le moteur ou cause du mouvement doit être une forme, un principe existant et *actuel*, agissant sur cette matière. L'action de cet être actuel qui, par son influx continu (θίξις), détermine la matière à s'actualiser, est la cause motrice. Tel est le rôle de la quatrième cause aristotélicienne ou cause *motrice* (τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις). Bien que distincte, comme telle, de la cause formelle, la cause motrice présente avec elle de nombreuses affinités, et il faut suivre le Stagirite dans la complexité de nuances subtiles quand, à maints endroits, il concentre dans la forme de l'être la source de sa quiddité, de sa finalité et de son mouvement interne [2]).

A cette quatrième cause le nom de cause *motrice* [3]) nous semble mieux convenir que celui de cause *efficiente*, car l'efficience pour Aristote se réduit à la production du mouvement ; elle ne porte pas sur la production de la forme et de la matière

[1]) *Phys.* III, 2, 202, b, 7. — [2]) *Phys.* II, 7, 198, a, 24. etc. Cf. ZELLER, *op. cit.*, II, 2 p. 328. — [3]) Dans le langage scientifique moderne, la cause *motrice* ne désigne que la cause productrice du mouvement *local*. Nous prenons ici le terme cause *motrice* dans un sens plus large et nous entendons par là, avec Aristote, la cause productrice d'un mouvement *quelconque* (88).

elles-mêmes. Celles-ci sont éternelles, comme le monde auquel leur combinaison donne naissance, comme le mouvement lui-même, qui résulte nécessairement de leur mise en présence.

81. Deuxième composition : L'essence commune et l'essence individualisée. — 1° *Notion de l'individuel et de l'universel.* L'être individuel est la seule vraie réalité et mérite seul le nom de substance (οὐσία) ; l'universel est immanent aux choses individuelles et multiplié dans tous les représentants d'une classe [1]) ; il ne reçoit sa forme indépendante que dans les considérations subjectives de notre esprit (**91**, 3°) : telle est la solution du problème des universaux. Ce théorème qui complète la métaphysique d'Héraclite par celle de Parménide, est l'antithèse du platonisme et on peut le considérer comme une des plus belles énonciations du péripatétisme.

A côté de *déterminations essentielles communes* que l'on rencontre semblables chez tous les individus d'une même espèce, chacun de ses représentants possède des *déterminations propres*, affectant l'être dans son essence et lui imposant la marque de son individualité. Entre l'essence commune et l'essence individualisée, il y a un rapport du déterminable au déterminant, de la puissance à l'acte : un lien organique rend solidaires deux théories capitales du péripatétisme.

Aristote a divisé les êtres en dix classes ou *catégories*. Les deux principales sont la substance (οὐσία), ou l'être qui existe en soi et qui, pour exister, n'a pas besoin d'être dans une autre chose ; et l'accident ou l'être qui n'existe que dans une substance. Les accidents se rangent en neuf catégories (cf. **72**).

2° *Le principe d'individuation* dans les êtres naturels ne peut être la forme : par elle-même principe indivisible, la forme se déploie dans l'être suivant toute sa réalité. La

[1]) L'individuel, substance proprement dite, prend le nom de substance première (πρώτη οὐσία). L'universel prend le nom de substance seconde (δεύτερα οὐσία).

matière seule explique l'individualisation de la substance; source d'entrave (**80**, 4°) elle implique la limitation de la forme qu'elle reçoit.

82. Troisième composition : l'essence et l'existence. — Il s'agit de l'essence et de l'existence dans un être actuel. Nous retrouvons ici le même rapport de déterminable et de déterminant qui relie la puissance à l'acte. Aristote ne s'est pas arrêté à cette composition, que la scolastique du XIII[e] siècle choisit comme un de ses objets favoris de controverse (v. p. l.)

B. L'ACTE PUR OU LA DIVINITÉ. — A l'opposite de la matière première ou de la potentialité, mobile et changeante, trône, immuable, l'actualité pure.

83. Preuves de l'existence de Dieu. — La preuve principale est tirée du mouvement. Bien qu'éternel (**80**, 5°), le mouvement exige l'existence d'un moteur immobile. Car tout mouvement suppose un moteur, et s'il n'était point un premier moteur unique, soustrait lui-même au mouvement, il faudrait admettre l'existence d'une série infinie de causes motrices, ce qui est absurde. A cette preuve, Aristote joint cette autre qu'on appellera plus tard la preuve téléologique, tirée de l'ordre, de l'harmonie et de l'unité de l'univers.

84. Nature de Dieu. — Dieu en lui-même. — Les attributs de Dieu considéré en lui-même se groupent autour de deux notions fondamentales :

a) *L'immobilité*. Le premier moteur demeure dans le repos absolu. Éternel comme le mouvement (συνεχής), il est actualité ou forme pure, car tout mélange de potentialité ou matière engendrerait le changement dans son sein. Dès lors il est *incorporel* et *indivisible*.

b) *La pensée*. L'acte pur (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον) est intelligence. Dieu se pense lui-même, d'une pensée actuelle (νόησις νοήσεως). Son auto-contemplation consciente est sa fin et sa béatitude.

85. Rapports de Dieu et du monde. — Considéré *dans ses rapports avec le monde*, Dieu est cause *motrice* et cause *finale*. Il donne l'impulsion initiale au mouvement cosmique, et s'il peut mouvoir sans être mû, c'est qu'il est en même temps le terme final qui attire le monde.

Dieu imprime au monde un mouvement circulaire, c'est-à-dire parfait et éternel. (57) Le point d'application de l'action motrice de Dieu n'est pas le centre du monde, mais sa périphérie. Ce mouvement uniforme n'explique point, à lui seul, la variété des processus de la nature, il se combine avec des actions motrices spécifiques de causes secondes existant en dehors de Dieu.

86. Lacunes de la théodicée d'Aristote. — Puissant essai de théisme, la théodicée d'Aristote présente néanmoins en des questions fondamentales des lacunes que le génie chrétien seul pourra combler (v. p. 1.). Un doute plane dans les écrits d'Aristote, sur la personnalité de Dieu ; celle-ci d'ailleurs est forcément mutilée, puisque tout vouloir est jugé incompatible avec l'immobilité de l'acte pur. Les rapports de Dieu et du monde sont mal définis : Dieu n'est pas Providence, et la finalité qu'exerce le moteur sur le mobile est difficile à saisir. Quant à l'action motrice de Dieu, son contact avec la périphérie du mobile semble exiger sa présence dans un lieu corporel. Enfin l'existence même des causes secondes en dehors de Dieu implique le dualisme de Dieu et du monde : de la création, qui seule peut rendre compte de cette coexistence, il n'est pas de trace chez Aristote.

III. — LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE. — LA MATHÉMATIQUE

87. Objet de la Mathématique. — Tandis que la métaphysique étudie l'être comme tel, dans ses déterminations les plus générales, la mathématique, moins abstraite dans son objet, embrasse les propriétés de l'être corporel *qui ne dépendent*

pas du mouvement : l'étendue rationnelle et les attributs corporels qui en dérivent.

Descendons d'un degré encore l'échelle des abstractions, considérons l'être corporel *sujet au mouvement*, et nous serons dans le domaine de la physique.

IV. — LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE. — LA PHYSIQUE

La physique, dans le sens large que ce terme désigne chez Aristote, comporte l'étude des êtres corporels en tant qu'ils sont sujets au mouvement. Après avoir indiqué les principes généraux régissant la théorie de l'*être* corporel, objet de la physique (**88**), nous examinerons avec quelques détails *les catégories d'êtres* dont s'occupe la physique, à savoir les corps célestes et les corps terrestres. (**89**) Parmi ces derniers, l'homme [1]) occupe la plus grande place (**90, 91, 92**).

88. Principes généraux de la Physique. — 1° *Le mouvement corporel et ses espèces.* La métaphysique étudie le mouvement en général ; la physique s'occupe du mouvement corporel et de ses espèces. Celles-ci sont au nombre de quatre : la naissance et la disparition des composés [2]) substantiels (γένεσις et φθορά), le changement qualitatif (ἀλλοίωσις), le changement quantitatif de croissance et de décroissance (αὔξησις et φθίσις) et enfin le mouvement local (φορά) ou le mouvement par excellence, que les trois autres espèces de mouvement présupposent. A la notion du mouvement local, Aristote rattache celle de l'infini, du temps et de l'espace.

2° *La théorie du changement substantiel* fournit pour Aristote une solution à l'énigme du processus cosmique. A l'encontre de l'atomisme de Démocrite (**40**) qui explique la diversité des substances corporelles par une figuration différente d'élé-

[1]) D'après la classification d'Aristote, on voit que l'Anthropologie et la Psychologie sont parties intégrantes de la Physique. — [2]) Et non des éléments eux-mêmes, puisqu'ils sont éternels.

ments identiques, Aristote soutient au nom des faits la spécificité des choses de la nature et de leurs propriétés. Les substances se transforment les unes dans les autres; de plus, elles se combinent entre elles pour donner naissance à des composés spécifiquement distincts, tout comme ces composés eux-mêmes se résolvent en leurs substances élémentaires. La théorie de l'identité de la matière première dans les divers stades du processus et de la diversité de la forme, principe de la spécificité, rend seule compte de ce phénomène.

La nature matérielle est donc emportée dans le tourbillon du devenir incessant, comme le dit Héraclite, et néanmoins il faut reconnaître avec Parménide la stabilité de ses éléments fonciers.

Pour comprendre toute la pensée d'Aristote sur le devenir cosmique, il y a lieu de rappeler une double détermination dont il affecte les éléments du composé substantiel, à savoir, l'évolution rythmique et la finalité.

3° *L'évolution rythmique et la finalité.* La théorie de l'évolution rythmique n'est pas explicitement développée par Aristote, mais on trouve chez lui les germes d'une doctrine que le moyen âge conduira à son plein épanouissement (v. p. l.) A divers endroits de la *Physique* et de la *Métaphysique*, Aristote fait appel à un troisième principe, pour expliquer le processus génétique de la nature, la privation (στέρησις). Il faut entendre par là *l'absence d'une forme qu'exige la matière* ; cette exigence a sa raison d'être dans une disposition spéciale de la matière à se dépouiller d'une forme, pour en revêtir une autre, quand, sous l'action du milieu ambiant, le composé est en voie de se transformer. Ce passage successif d'une forme à une autre est dominé par une *évolution rythmique* des substances. C'est le *natura non facit saltus* dans son interprétation philosophique.

De plus, *la finalité* de l'être commande ce processus à chacun de ses stades (**80**, 3°). De même que chaque étape détaillée du devenir n'a d'autre fin intrinsèque que l'actualisation nouvelle

d'une puissance de la matière, de même l'ensemble de ces étapes est régi par une finalité inéluctable, que la nature poursuit sans trêve. Admirablement servi par ses observations scientifiques, Aristote poursuit dans le détail l'application de la téléologie aux faits de la nature. L'antiquité ne possède pas de plus éloquents promoteurs des causes finales.

Quelle est cette fin de la nature ? Aristote répond : le plus parfait. Mais son optimisme reste vague ; il n'étudie ni les rapports de la nature considérée comme une unité, parfois comme un organisme, avec les substances particulières qui la composent, ni les relations entre la téléologie de la nature et la divinité.

Après avoir exposé les principes généraux de la physique, étudions les diverses espèces d'êtres corporels.

89. Corps célestes et corps terrestres. — Une observation rudimentaire semble établir une différence entre le ciel et la terre ; les corps célestes en imposent aux hommes par leur mystérieuse immobilité dans l'espace et par la régularité de leur apparition, tellement que les croyances du peuple grec en faisaient des dieux. Aristote a subi l'influence de cette ignorance populaire, lorsqu'il a établi une distinction de nature entre les corps célestes et les corps sublunaires. C'est à la notion de mouvement qu'il rattache cette distinction : les corps célestes sont doués du mouvement local le plus parfait, le mouvement circulaire, tandis que les corps sublunaires ont pour propriété le mouvement rectiligne. Le Stagirite en infère d'importantes conséquences. Puisque le mouvement circulaire est uniforme et que le changement substantiel suppose une certaine opposition entre le point de départ de la transmutation et son terme, il conclut que les corps célestes sont *immuables*, *impérissables*, soustraits à la passion, à la croissance et à la décroissance. L'élément dont ils se composent est l'éther.

Pour expliquer le mouvement diurne, Aristote enseigne, avec l'astronomie de son temps, que les corps célestes sont rivés à des sphères et accomplissent leur évolution en même temps que celles-ci. Chacune de ces sphères est informée par une intelligence, une divinité, principe de son mouvement. La plus éloignée de la terre, la plus rapprochée du premier moteur et dès lors la plus parfaite, est la

sphère unique des étoiles fixes (πρῶτος οὐρανὸς). Les sept planètes, au contraire, sont mises en mouvement par des sphères diverses et multiples (épicycles). Quant aux comètes, elles ne sont pour Aristote que des feux follets de l'atmosphère.

Les corps célestes influent sur le mouvement des corps terrestres, en leur communiquant le froid et le chaud. Les corps terrestres se déplacent suivant les directions opposées du haut et du bas. Le feu dans les régions élevées, la terre dans les régions profondes; entre les deux, l'eau plus près de la terre, l'air plus près du feu : tels sont les quatre éléments terrestres, qui, ensemble avec l'éther, forment les éléments simples de la cosmogonie aristotélicienne. Opposés entre eux d'abord par leur mouvement connaturel, ensuite par leurs qualités sensibles (chaud, froid, sec, humide), les quatre éléments expliquent par leur transformation, le processus de la naissance et de la disparition des corps sublunaires.

De la tendance qui porte chaque élément à occuper sa région propre, Aristote conclut à l'unité du monde, à sa forme circulaire et géocentrique.

Parmi les corps sublunaires, les organismes, l'homme surtout occupent une place spéciale, et ceci nous amène à la psychologie.

90. Psychologie. — Aristote est le créateur de la psychologie, car il a étudié l'homme, non pas en le faisant entrer de force dans une conception générale du monde, ainsi que l'avaient fait ses prédécesseurs, mais en employant les méthodes propres de la psychologie : l'observation interne et externe, et le raisonnement. Aujourd'hui encore les observations psychologiques d'Aristote restent debout.

L'âme (ψυχή) est la forme substantielle des êtres vivants, c'est-à-dire le principe premier de l'être et de l'activité des corps de la nature qui sont capables de vivre, ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος [1]). D'après cela, il y aurait une psychologie animale et végétative à côté d'une psychologie humaine; mais comme, dans la hiérarchie des êtres, les espèces supérieures contiennent les perfections des espèces inférieures, une étude complète de l'homme

1) *De anima*, II, c. 1.

embrasse la vie sous toutes ses manifestations. Signalons successivement les problèmes relatifs aux activités et à la nature de l'âme.

91. Premier groupe de problèmes : les activités de l'âme. — Les activités de l'âme s'étendent à toute la vie de l'homme ; dans les écrits d'Aristote, elles sont tantôt au nombre de quatre, tantôt au nombre de cinq.

1° La *nutrition*, dont Aristote étudie le fonctionnement physiologique, est la faculté primordiale par laquelle l'âme entretient l'existence même du vivant.

2° La *connaissance sensible*, ou *sensibilité*. Platon l'avait négligée, ses prédécesseurs en avaient fait une action mécanique du semblable sur le semblable. La théorie d'Aristote est neuve, géniale, conforme à d'indéniables observations.

a) *Formes diverses de la connaissance sensible*. Aristote distingue les *sens extérieurs* ; le *sens commun* (αἰσθητήριον κοινὸν) percevant l'acte de nos sens extérieurs et collationnant entre elles nos sensations spéciales ; la *mémoire* (μνήμη, ἀνάμνησις) ou l'imagination rétentive et reproductrice des images sensibles ; et *l'imagination* constructive (φαντασία).

b) *Nature de la sensation actuelle*. Autour de la sensation actuelle (αἴσθησις) se concentrent les théories les plus importantes. Le sens est représentatif des propriétés sensibles, particulières et contingentes du monde extérieur ; celles-ci constituent soit l'objet propre des investigations d'un sens (sensibles propres), soit un objet que ce sens a de commun avec d'autres sens (sensibles communs). L'union du connu et du connaissant est d'ordre *psychique*, non *physique* ; le sentant et le senti ne sont qu'un en tant que sentant et senti. On comprend mieux la notion de la sensation, en tenant compte de sa genèse.

c) *Genèse de la sensation*. Le sens est une puissance passive, c'est-à-dire une puissance qui, pour passer à l'acte, a besoin d'être intrinsèquement déterminée par un objet extérieur. Quand l'ébranlement du dehors retentit dans la faculté passive, elle

passe à l'acte, et cet acte immanent est la connaissance. Cette double phase de la connaissance, *action* de l'objet extérieur sur la faculté, *réaction* de celle-ci, se passe *en nous*, elle est d'ordre *psychique*.

Sur cette théorie philosophique, Aristote greffe une théorie physique, celle du *milieu*. Il n'admet pas que l'objet du dehors agisse lui-même sur notre organe par un contact *direct*, mais il enseigne que l'objet ébranle un intermédiaire, l'air par exemple, et que par cet intermédiaire se produit la détermination psychique. Que l'agent extérieur, déterminant notre faculté de connaître, soit l'objet lui-même dans sa subsistance physique, ou que cet agent soit un intermédiaire physique, la difficulté *psychologique* demeure la même. Dans les deux cas, un agent matériel contribue à produire un phénomène psychique. Celui-ci continue d'être entier. C'est le déterminant psychique, ou l'*action de l'objet reçue dans la faculté*, qu'on a appelé plus tard l'*espèce intentionnelle*.

Or, les commentateurs grecs d'Aristote ont faussé sa théorie de l'espèce intentionnelle ; à la manière de Démocrite (**40**), ils ont imaginé une génération véritable de l'objet extérieur dans le milieu physique, une succession de petits êtres réduits dont le dernier se serait incorporé dans l'organisme et existerait dans la faculté, *préalablement à l'acte même de connaître*. Il importe de remarquer que cette fausse interprétation qui a joué un très grand rôle dans l'histoire de la philosophie, n'a rien de commun avec la pensée véritable du Stagirite.

3° La *connaissance intellectuelle*. C'est l'intelligence (νοῦς) qui constitue la différence entre l'animal et l'homme.

a) *Nature de la connaissance intellectuelle*. Tandis que le sens ne connaît que le concret, le particulier, le contingent, l'intelligence conçoit les choses sous des déterminations abstraites, universelles, nécessaires. L'essence des choses matérielles constitue l'objet propre de notre intelligence. Par l'abstraction nous concevons, à part de leurs caractères individuels, les essences immuables des choses. Cette théorie, clef de voûte

de l'idéologie péripatéticienne, rend compte des propriétés distinctives de la pensée, en évitant les erreurs de la « dialectique » de Platon.

b) *Genèse de la connaissance intellectuelle.* L'entendement est une puissance passive, comme la sensibilité ; elle est comme un feuillet vierge d'écriture [1]) ; elle réagit quand elle a reçu l'action informante de la chose intelligible. Mais d'où vient cette action, puisque l'intelligible abstrait n'existe pas, comme tel, dans la nature ? (**81**, 1°). De l'action combinée d'une double cause : de l'image sensible, préliminaire et concomitant obligé de toute connaissance intellectuelle, et d'une faculté active qui agit sur l'image sensible, — où l'intelligible est contenu en puissance, — et la rend apte à déterminer, à ébranler l'entendement. A côté de l'*entendement passif* « lieu des formes » et « qui peut tout devenir », il y a un *intellect actif* « qui fait tout » [2]). C'est une nouvelle application de la théorie de l'acte et de la puissance. Suivant une comparaison devenue célèbre, l'intellect actif illumine l'image sensible, comme la lumière rend visibles les couleurs. Nous retrouvons ici la notion d'un déterminant psychique, édifiée sur la plus pure notion de la puissance passive.

c) *Nature du double entendement.* La nécessité du double entendement est une des théories les plus profondes du péripatétisme ; malheureusement le Stagirite s'égare quand il précise la nature de ces deux entendements. Au nom du principe que ce qui agit est supérieur à ce qui souffre l'action [3]), il établit entre les deux intellects d'irréductibles différences. L'intellect actif seul est indépendant du corps, existant avant lui, persistant après lui ; il vient du dehors (θύραθεν). Au contraire, l'entendement passif né avec l'organisme, disparaît avec lui. Principe « divin », l'intellect actif est impassible ; il agit, mais ne subit pas, il n'est pas susceptible de mémoire et ne peut nous renseigner sur son état de préexistence. Ces

1) *De anima,* III, 4, 11. — 2) *Ibid.,* III, 5, 1. — 3) *Ibid.,* III. 5, 2.

bizarres théories mettent en danger des points fondamentaux de l'aristotélisme, la personnalité humaine, l'immortalité de l'âme et même l'immatérialité de la pensée ; elles ont donné ouverture aux commentaires les plus contradictoires.

4° L'*appétition* est consécutive à la connaissance et dépend d'elle ; elle est une tendance de l'être vers une chose connue. A côté de l'appétit sensible, il y a un appétit intellectuel ou volonté (**93**).

5° La connaissance et l'appétition ont pour conséquent la *locomotion* ou changement de l'être dans l'espace.

92. Deuxième groupe de problèmes : la nature de l'âme.

1° *L'âme et le corps.* La définition même de l'âme enseigne ses relations avec le corps : l'âme est forme substantielle du corps, en union intrinsèque avec lui. La psychologie n'est pas l'étude de l'âme (Platon), mais de l'homme, composé de corps et d'âme ; ce n'est point l'âme (Platon), mais l'organisme qui est le siège des fonctions végétatives et sensibles. Cependant l'adjonction de l'entendement *adventice* à la forme substantielle qui naît et périt avec le corps, ne vient-elle pas briser l'*unité* de l'âme ? N'y a-t-il pas deux âmes en nous, une mortelle et une immortelle ? La théorie d'Aristote peut difficilement éluder cette conséquence.

2° *Spiritualité et immortalité de l'âme.* A raison des fonctions intellectuelles, qu'elle accomplit sans le concours direct et immédiat de l'organisme, l'âme est spirituelle ou indépendante dans son être de toute composition matérielle. Son immatérialité entraîne son *immortalité.*

La théorie de l'immortalité a soulevé chez les commentateurs d'Aristote des controverses séculaires ; elle est grosse de difficultés, à raison de la scission établie entre l'intellect passif et l'intellect actif. Celui-ci seul survit ; mais, puisqu'il ne peut connaître lui-même, la connaissance étant une manière d'être de l'entendement passif, il suit que l'intellect, agissant de sa nature, est condamné à l'*inaction absolue.*

D'autre part, s'agit-il d'une immortalité *personnelle* ou *impersonnelle?* Parlant du bonheur de la vie future, le Stagirite le compare à une espèce d'insensibilité, les morts, dit-il, ne pouvant agir. En réalité cependant, il s'est abstenu de donner une solution précise à ce troublant problème, et s'est borné à enseigner la survie du principe pensant. L'isolement de Dieu et de l'homme persiste dans la vie future.

V. — PHILOSOPHIE PRATIQUE

Tandis que la philosophie spéculative a pour objet la connaissance comme telle, la philosophie pratique subordonne la connaissance à la direction de notre conduite. Sous le nom de *Politique*, Aristote entend en général la science de l'ordre à établir dans nos actes. Mais il distingue l'Éthique et la Politique proprement dite.

93. L'Éthique. — L'éthique a pour objet l'étude des actes de l'individu dans leur rapport avec la fin dernière. Que l'activité humaine tende vers une fin dernière, cette thèse n'est qu'une application de la loi de la finalité. (80, 3°) Or, la fin de l'homme consiste dans l'exercice harmonieux de toutes ses facultés (y compris les facultés sensibles), et *formellement*, dans le déploiement de ses activités les plus élevées, les activités intellectives. La possession de la fin constitue le bonheur; et comme la vertu n'est que l'exercice bien approprié d'une activité, la fin de l'homme s'appelle tantôt la *vertu*, tantôt le *bonheur*.

De même qu'il y a une raison théorique et une raison pratique, de même il y a une double série de vertus, les *vertus dianoétiques*, les plus élevées, les *vertus morales* subordonnées, mais non moins essentielles au bonheur. Il est d'autres éléments du bonheur, tels la fortune, le plaisir, mais ils sont secondaires.

Les vertus morales forment l'objet propre de l'éthique. Elles sont définies : une disposition de la volonté à suivre les jugements de la raison qui nous indiquent quel est, entre des tendances opposées de notre nature, le juste milieu qu'il convient de garder. Dans sa psychologie, Aristote admet la liberté, sans s'étendre d'ailleurs sur les difficultés que cette notion soulève. Il ne scrute pas davantage cette idée en éthique; par contre, il se livre à une étude détaillée de plusieurs vertus morales particulières : tels, l'amour (φιλία) et l'amitié, sur laquelle Aristote fonde la famille et la société.

94. La Politique. — La politique est l'étude des actes sociaux. L'homme est naturellement sociable (φύσει πολιτικὸν ζῷον); la forme parfaite de la société est l'État. Assurer le bonheur du citoyen dans la société, et de ce chef, élever le peuple dans la pratique de la vertu, qui seule conduit au bonheur, telle est la mission de l'État. Quant à la forme de l'État, la meilleure n'est pas nécessairement la république (Platon), mais celle qui convient le mieux au caractère et aux besoins du peuple — ce qui n'empêche pas Aristote de trouver l'idéal absolu de l'État dans la forme aristocratique.

La famille est un élément de l'État; elle comprend les relations de l'homme et de la femme, des parents et des enfants, du maître et du serviteur. On sait que le Stagirite a gâté de belles pensées sur les relations familiales, en faisant l'apologie de l'esclavage.

VI. — LA POÉTIQUE

95. Le beau et l'art. — La science poétique a pour objet l'étude de nos productions artistiques. Aristote n'a pas seulement étudié le beau, mais les beaux-arts, principalement l'art poétique.

Comme Platon, il recherche le beau dans les éléments objectifs de l'ordre: "le beau consiste dans l'ordre uni à la grandeur"; ontologiquement, il est identique au *bien*, au bien moral surtout. L'art est une imitation — non d'une ombre, comme dit Platon — mais de la réalité. Aristote accentue sa portée morale, et c'est en s'inspirant de cette idée, qu'on comprend le mieux son obscure théorie de la κάθαρσις, dans la définition de la tragédie. En nous représentant la terreur et la pitié, le drame étouffe dans l'âme du spectateur les passions désordonnées dont la vue provoque ces sentiments; à ce titre le drame est une *purification* morale.

L'esthétique d'Aristote ne diffère point de celle de Platon, dans ses principes fondamentaux; les divergences qui séparent le disciple du maître proviennent de ce que leur système philosophique général a déteint sur leur esthétique.

96. Conclusion. — Si l'on excepte quelques défaillances, on peut dire que tout *se tient* dans la philosophie d'Aristote. Aux contradictions dont abonde la synthèse platonicienne a fait place un ordre rigoureux ; à la juxtaposition des idées, l'unité la plus logique. Aussi n'hésiterions-nous pas à placer Aristote bien au-dessus de Platon dans un classement hiérarchique des grands génies de la philosophie.

TROISIÈME PÉRIODE

La Philosophie Grecque depuis la mort d'Aristote jusqu'à l'avènement de l'École néo-platonicienne

(de la fin du IVe s. av. J.-C. jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.)

CHAPITRE Ier

NOTIONS GÉNÉRALES SUR LA TROISIÈME PÉRIODE

97. Caractères généraux. — 1° La *prédominance de la morale* est le caractère fondamental de la philosophie après la mort d'Aristote. Les événements extérieurs ne furent pas sans influer sur cette orientation nouvelle des idées. La bataille de Chéronée (338) mit fin à l'indépendance politique de la Grèce. Désormais ses destinées furent liées à celles de la Macédoine, et plus tard, à celles de la république romaine. Les malheurs publics atrophièrent la puissance synthétique du génie grec, et les penseurs de ce temps, se repliant sur eux-mêmes, songèrent avant tout à la sécurité personnelle. Ils éprouvaient un besoin d'autant plus pressant de demander à la philosophie le secret du bonheur, que le scepticisme religieux gagnait de jour en jour du terrain.

La morale en honneur alors est la morale *personnelle*. Pour tous, le bonheur consiste dans la quiétude de l'âme, mais tous ne s'accordent pas sur les moyens de la posséder. Quant à la morale sociale et politique, on s'en désintéresse.

2° Un second caractère se trouve dans la *subordination des spéculations théoriques à la morale*. Volontiers on emprunte au passé des doctrines toutes faites, sans se donner la peine d'en édifier de nouvelles.

3° Le *cosmopolitisme* est une troisième note de la philosophie pendant cette période. La conquête macédonienne dispersa

les Grecs. Les cités de la mère patrie se dépeuplèrent, mais les émigrés dirigèrent leurs pas vers d'autres centres importants : Alexandrie, Rome, Rhodes et Tarse ne tardèrent pas à rivaliser avec Athènes. La civilisation grecque acquit peu à peu de l'influence en dehors de la Grèce, et devint cosmopolite. En même temps la philosophie se dépouillait de tout sentiment de nationalité.

98. Subdivision de cette période. — 1° Au début du IIIe siècle, quatre grandes écoles se trouvent en présence : l'École péripatéticienne, l'École stoïcienne, l'École épicurienne, et la nouvelle Académie, continuant la lignée platonicienne. Pendant un siècle et demi ces diverses écoles vivent côte à côte, poursuivant chacune dans la plus complète indépendance leur idéal respectif.

2° Mais, dès la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C., les philosophes se départissent de l'absolue pureté de doctrine professée par les fondateurs de leurs écoles respectives. On peut dire, en général, qu'ils sont *éclectiques*.

3° L'éclectisme était avant tout le fruit du scepticisme de la nouvelle Académie ; à son tour il engendre, durant les dernières années du Ier siècle av. J.-C., une nouvelle forme de scepticisme, qui pendant deux siècles se développe parallèlement à l'éclectisme.

Nous étudierons en trois chapitres les phases de cette évolution historique et logique.

CHAPITRE II

LES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES DU IIIe ET DU IIe SIÈCLE AV. J.-C.

§ 1. — L'École Péripatéticienne

99. Aristote mort, THÉOPHRASTE DE LESBOS († 288/6), un de ses disciples les plus instruits, devint le chef de l'École péripatéticienne. Dans des ouvrages nombreux et synthétiques, il compléta plusieurs

théories logiques et métaphysiques. EUDÈME DE RHODES, familier d'Aristote lui aussi, fut plus fidèle à ses idées. Mais après, ARISTOXÈNE DE TARENTE introduisit dans le péripatétisme des théories pythagoriciennes, STRATON DE LAMPSAQUE se départit de son spiritualisme, et à partir de LYCON (226,4) les péripatéticiens, tout en transmettant consciencieusement à la postérité la doctrine du maître, accentuèrent avant tout sa philosophie morale.

En résumé, l'École péripatéticienne n'a rien ajouté de saillant à l'édifice élevé par Aristote.

§ 2. — La Philosophie stoïcienne

Mieux que ses rivales, la philosophie stoïcienne reflète le cosmopolitisme naissant de la philosophie. Loin de se présenter comme une masse impénétrable aux théories étrangères, elle s'ouvre au contraire toute large à leur influence.

100. Objet de la Philosophie stoïcienne. — 1° *Morale.* Tous les stoïciens sont d'accord pour enseigner l'importance primordiale et suprême de l'éthique.

2° *Physique.* Quelques esprits exagérés, ARISTON par exemple, veulent interdire au philosophe toute autre préoccupation. Mais tel n'est pas le sentiment des grands représentants du stoïcisme. ZÉNON DE CITIUM (vers 342-270), fondateur de l'école, CLÉANTHE, son successeur immédiat (vers 331-251), CHRYSIPPE (vers 281/76-208/4), le vulgarisateur et l'ordonnateur des idées stoïciennes, préconisent expressément l'étude de la physique dans ses rapports avec l'éthique. Car l'homme est un être de la nature, et ses activités, comme celles des autres êtres, sont dépendantes des lois cosmiques. Il doit les connaître pour agir conformément à leurs prescriptions.

3° *Logique.* Il faut aussi ranger la logique parmi les sciences philosophiques, car elle nous apprend à discerner le vrai du faux, et il importe de baser sa conduite sur des connaissances certaines.

Nous étudierons successivement la physique et la morale stoïciennes, en distinguant les principes généraux et les applications [1].

[1]) Les stoïciens ont repris bon nombre de problèmes de *logique formelle*, traités par Aristote, notamment la matière des catégories et des syllogismes. Sans avoir une grande valeur intrinsèque, leur logique n'en est pas moins originale. Elle est tout entière *nominaliste*. V. BROCHARD, *Sur la logique des stoïciens*. (*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1892, pp. 449 et suiv.).

101. Principes généraux de la Physique stoïcienne. — Quatre idées résument la physique stoïcienne :

1° *Le matérialisme.* Les êtres corporels sont *les seuls êtres réels.* Par *corps*, il faut entendre non seulement les substances corporelles, mais les propriétés, même les connaissances, les sentiments, les vertus qui affectent les substances. Cependant les stoïciens font fléchir la rigueur de ce principe absolu et, sans reculer devant la contradiction, ils enseignent l'existence de certaines choses incorporelles. Parmi les êtres incorporels, figure le λεκτὸν ou l'objet de nos représentations générales (**102**).

Puisque les propriétés des choses se réduisent aussi à de la matière, et que néanmoins elles sont distinctes de la substance où elles apparaissent, les stoïciens sont forcés d'admettre la compénétration de particules matérielles dans un même lieu. C'est la κρᾶσις δι' ὅλων [1]).

2° *Le dynamisme* (**36**). La matière est douée d'un principe interne d'activité. Ce principe de la force cosmique est l'air chaud (πνεύμα), souvent identifié à la chaleur ou au feu. Ce sont les tensions diverses (τόνος) de ce πνεύμα qui expliquent l'apparition des propriétés et des états des corps (Héraclite).

3° *Le panthéisme.* Le πνεύμα est unique. Toutes les activités jaillissent en dernière analyse d'une cause suprême et parfaite, dont l'unité d'action peut seule expliquer la beauté, l'harmonie, la finalité du monde. Cette cause suprême est Dieu. Il est air, chaleur, feu ; il est aussi intelligence, bonté, âme du monde. Réunissant les attributs physiques et intellectuels, on peut dire que Dieu est l'*intelligence ignée* du monde. Et comme la force (πνεύμα) est un principe interne de la matière (2°), et matérielle elle-même (1°), *Dieu est à la fois la matière originelle et le principe dynamique de toutes choses.* Les êtres de la nature ne sont que des coulées de la matière divine, des effluves du souffle divin.

Pour désigner cette force plastique du πνεύμα suprême, les

[1]) Les stoïciens ont créé une terminologie philosophique remarquable de précision.

stoïciens l'appellent λόγος σπερματικὸς, l'idée génératrice, tout comme ils appellent λόγοι σπερματικοὶ, raisons séminales, les forces particulières des divers corps et notamment celle qui est inhérente à l'âme humaine.

4° *Le déterminisme cosmique* est une conséquence du panthéisme dynamiste. Le monde est un système fermé de phénomènes enchaînés les uns aux autres et qui représentent chacun un stade déterminé de l'évolution divine. Dieu se développe nécessairement, suivant sa nature : cette absolue nécessité de chaque stade de son devenir est la fatalité (εἱμαρμένη). Dieu la connaît, car il est providence, mais il la subit. Les stoïciens ont vainement tenté de concilier avec cette théorie, l'existence du mal physique et moral dans le monde.

102. Applications des principes généraux de la physique à la psychologie. — La physique ayant pour objet l'étude des divers êtres de la nature, les stoïciens appliquent tour à tour au monde inorganique, aux plantes, aux animaux, à l'homme les principes généraux que nous avons énoncés. Nous nous bornerons à esquisser les idées fondamentales de leur psychologie.

1° *La connaissance*. — a) *Son origine et sa nature*. Avant de connaître actuellement, l'âme ressemble à un feuillet blanc sur lequel aucun caractère n'est tracé. La sensation est le principe de toute connaissance. De la sensation naît le souvenir, de souvenirs multipliés naît l'expérience, de raisonnements sur l'expérience naissent les concepts par lesquels nous franchissons le domaine de l'expérience ; de la combinaison des concepts naît la science. Ainsi la pensée n'est qu'une sensation élaborée, une sensation collective. Entre la chose réelle (τυγχάνον) et le mot, le son (φωναί, σημαῖνον) se place l'objet de nos idées générales (λεκτὸν).

b) *Certitude de la connaissance*. La certitude *existe*. Les stoïciens défendent son existence contre les sceptiques. Ni les uns ni les autres ne posent la question de la certitude sur son terrain propre, à savoir l'analyse de nos facultés de connaître ;

ils en font une dépendance de la morale. Tandis que les sceptiques nient l'existence de connaissances certaines, parce qu'ils la croient superflue à leur éthique, les stoïciens l'affirment parce qu'ils la croient nécessaire. Sans connaissances certaines, disent-ils, impossible de conformer sa conduite à des représentations vraies. Le besoin pratique est l'argument décisif contre le doute.

Le *critère* de la certitude est purement subjectif. C'est la force de conviction (καταληπτικὸν) inhérente à une représentation, le pouvoir que possède une connaissance de provoquer notre adhésion invincible. Par une étrange contradiction, ils attribuent cette force non pas aux sensations, mais aux concepts (λεκτά) — alors que la représentation générale, ne correspondant à rien de corporel, devrait être essentiellement fausse (**101**, 1°).

2° *La volonté*. Le déterminisme des actes humains n'est qu'une application du déterminisme cosmique. Les stoïciens font de vains efforts pour sauvegarder la liberté, en confondant l'acte libre avec l'acte volontaire. Ils parlent encore de la responsabilité morale, mais ils la font dériver du rapport qu'il y a entre un acte et la détermination — fatale — de notre volonté.

3° *La nature de l'âme*. L'âme est une émanation de Dieu, ou de l'âme du monde, un peu d'air chaud, un πνεύμα. Depuis longtemps, l'air chaud (πνεύμα) remplissait dans la médecine des Grecs un rôle prépondérant et suffisait à expliquer les états normaux et anormaux des fonctions végétatives. [1]) Les stoïciens ont renchéri sur cette conception physiologique, en confondant le πνεύμα avec l'âme elle-même, l'activité avec le principe d'activité.

Cette idée dominante du stoïcisme se reflète dans ses théories sur l'*origine* de l'âme, sur son *siège*, sur ses *parties constitutives*, sur sa *vie future*. L'âme de l'enfant est une particule de matière se détachant de l'âme des parents. L'âme a son

1) SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, I, 2 (1884), p. 133.

siège dans la poitrine, où la respiration insuffle l'air chaud. De la poitrine aussi jaillit la parole, l'expression la plus immédiate de l'âme pensante. Avec l'air que le cœur projette dans l'organisme, l'âme se répand par tout le corps, et le compénètre (v. p. h. la κρᾶσις δι' ὅλων). Les stoïciens multiplient à plaisir les parties de l'âme. La raison néanmoins est la partie directrice (ἡγεμονικὸν), principe du *moi* et de la personnalité. Ainsi le stoïcisme reporte dans sa psychologie, le monisme général de sa physique. A la fin des temps, quand le monde sera consumé par le feu, l'âme sera absorbée dans le sein du Πνεῦμα divin. Elle survit donc pendant quelque temps au corps. Cette survie est-elle le privilège des bons ou est-ce la destinée commune? les stoïciens ne sont pas d'accord sur ce point. La théorie de la survie est une entaille aux principes purs du matérialisme, nécessitée par les exigences morales.

103. Principes généraux de la morale stoïcienne. — 1° *Vertu et bonheur*. L'homme a vis-à-vis des autres êtres, la supériorité de connaître les lois cosmiques auxquelles il obéit fatalement. Conformer notre vie à ces lois cosmiques, régler notre conduite sur notre nature éminemment intellectuelle, et faire de la rationalité le seul mobile d'action (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), tel est le principe constitutif de la *moralité* et de la *vertu* stoïciennes. Or, la subordination de nos actes à la raison réalise en même temps le *bonheur*, vers lequel tendent nos aspirations spontanées. Il s'ensuit que la vertu est le bien suprême et unique.

Dans sa notion positive, la vertu est une autodétermination de la volonté à agir en conformité avec nos connaissances vraies, abstraction faite de tout autre mobile de conduite. Elle a son fondement dans la science (Socrate) et son couronnement dans l'action. La vertu ne se réduit pas à la science (Socrate, Cyniques), mais elle la dépasse, car la spéculation n'a d'autre raison d'être que de servir de guide à la conduite. En même temps qu'il se replie sur lui-même, le sage

professe une indifférence absolue pour tout mobile qui n'a pas sa source dans la raison. Cette quiétude apathique de l'âme qui n'ouvre point ses portes aux troubles du monde extérieur, est l'élément négatif de la vertu stoïcienne (Cyniques).

De même que la vertu est le seul bien, le vice, ou le vouloir contraire à la raison, est le seul mal. Entre les deux existe une incompatibilité essentielle que le stoïcisme accentue outre mesure. Bien et mal ont une valeur absolue, ils sont ou ne sont pas, et ne comportent pas de degrés. Comme ils sont ce qu'ils sont par eux-mêmes, il suit que sous aucun rapport l'un ne peut devenir l'autre. A cette séparation rigoureuse les stoïciens rattachent une démarcation absolue entre les bons et les méchants ; le passage du mal au bien est instantané.

Toute chose qui n'est ni bien en soi, ni mal en soi n'a pas de rapport avec la morale, elle est *indifférente* (ἀδιάφορον) ; elle peut servir de matière au vice comme à la vertu. Les choses indifférentes sont indignes du sage. Sans doute les austères moralistes du portique reprochaient à Aristote de faire des biens extérieurs un élément de la félicité (**93**), mais ils réservaient pour Épicure leurs plus véhémentes attaques. Le plaisir est, selon eux, un indifférent moral ; il peut être la conséquence, non le mobile de nos actions (**110**).

2° *Vertu et devoir*. La vertu est obligatoire, parce qu'elle a une signification cosmique : elle est la forme de l'activité naturelle de l'homme. Or, la soumission de l'activité des êtres aux lois cosmiques est fatale et nécessaire.

L'esprit se surprend maintes fois à songer à la morale chrétienne, tandis qu'il étudie les développements dont la morale stoïcienne rehausse les notions de droit et de loi naturelle.

3° *Vertu et passions*. Comme l'homme n'est pas pure intelligence, il porte en son sein non seulement une tendance rationnelle, mais des mouvements irrationnels, des passions (πάθη). La passion est un emportement désordonné de la raison vers des choses irrationnelles. Elle a son point de départ dans une représentation fausse et s'achève dans le vouloir consécutif

que cette représentation détermine. Comme telle, elle dépend de notre volonté, et partant de notre liberté (**102, 2o**). Toute passion est mauvaise, elle est une maladie psychique (contrairement à l'opinion d'Aristote). Le sage, maître de lui-même, résiste à ses passions, travaille à les extirper de son âme ; il devient *apathique*, c'est-à-dire sans passions (ἀπάθεια) [1]).

104. Morale spéciale. — Après avoir défini *la* vertu, les stoïciens scrutent volontiers le détail *des* vertus particulières. La diversité des vertus dérive de la variété des circonstances où nous sommes placés et n'entame en rien l'unité de la vertu.

Parmi les vertus ils s'attachent de préférence à celles qui réalisent l'apathie intérieure du sage et règlent les rapports entre les hommes vertueux. L'esprit général de leur morale les porte à amoindrir la valeur de la personnalité. Malgré que, dans leur doctrine, l'homme soit soumis à la fatalité des événements cosmiques, quand il sent que son âme cède à l'envahissement du trouble extérieur, il a le droit de se soustraire par le suicide au fardeau de la vertu qu'il n'est plus capable de supporter. La justice et l'amour du prochain cimentent les relations sociales, mais l'amitié crée entre les sages une solidarité plus étroite.

Quant aux vertus politiques, elles ont pour objet principal de faire naître et d'entretenir un sentiment de fraternité cosmopolite, que le stoïcisme accentue et oppose aux idées nationales et étroites des morales antérieures.

105. Conclusion. — La philosophie stoïcienne accuse la plus intime compénétration de la vie pratique et de la vie théorique. Elle fonde le triomphe de la vertu sur une connaissance approfondie de l'ordre cosmique. A Antisthènes elle emprunte ses principales théories morales, à Héraclite, ses théories physiques ; mais tandis que l'École cynique méprise les recherches spéculatives et que le dynamisme ionien laisse dans l'ombre la valeur morale de la vie, le stoïcisme complète l'un par l'autre, les systèmes qu'il renouvelle. Les éléments du stoïcisme appartiennent au passé, sa formule synthétique est originale.

1) Les plus ardents apôtres du stoïcisme ont été obligés d'atténuer, dans la pratique, l'austère intransigeance de sa morale.

§ 3. — L'École épicurienne

106. Epicure et Épicuriens. — Après avoir été élevé dans la philosophie de Démocrite et de Platon, ÉPICURE (342/41-270) ouvrit lui-même à Athènes, en 306, une école de philosophie, dont la popularité grandissante attira une foule de sectateurs respectueux et fidèles. Jamais disciples ne se tinrent plus scrupuleusement à la doctrine de leur maître.

Bien qu'il étende son empire sur un espace de plus de six siècles, l'épicuréisme est resté figé dans la forme qu'il reçut de son fondateur. A partir du IIe siècle avant J.-C., l'épicuréisme se propagea parallèlement dans le monde grec et romain. PROTARQUE, DEMETRIUS et APPOLODORE en Grèce ; à Rome, AMAFINIUS, le poète LUCRÈCE, (94-54) — pour ne citer que quelques noms — suivirent les doctrines d'Épicure. Encore florissante au IIIe s. ap. J.-C., l'école s'effondra au IVe siècle, mais plusieurs de ses théories survécurent à cetle ruine et le moyen âge en recueillit les fragments (v. p. l.).

107. Objet de la Philosophie. — 1° *Morale*. Épicure accentue la portée exclusivement pratique de la philosophie : son but essentiel est de nous aider à réaliser le bonheur par l'intermédiaire du discours et de la pensée. Il pousse à l'extrême la subordination de toutes les sciences théoriques à cette conception morale de la philosophie ; la grammaire, l'histoire, les mathématiques, sont traitées par lui avec mépris.

2° *Physique*. S'il accorde quelque valeur aux études de la nature, c'est qu'elles débarrassent l'âme de l'épouvante que provoquent en elle des croyances superstitieuses à Dieu, à la mort.

Dans l'exposé de la philosophie épicurienne, nous adoptons les mêmes divisions que dans notre étude du stoïcisme [1]).

108. Principes généraux de la physique épicurienne. — Montrer que tout dans la nature est régi par des forces naturelles générales, que la finalité n'y tient aucune place, que par conséquent l'homme peut déposer toutes les craintes que lui inspire la croyance à des interventions supérieures, tel est le but qu'Épicure poursuit

1) ÉPICURE admet la division, devenue habituelle, de la philosophie en logique qu'il appelle *canonique*, physique et morale. C'est incidemment qu'il aborde les questions de logique formelle, auxquelles, contrairement aux stoïciens, il n'attache pour ainsi dire aucune importance.

dans sa physique. Pour cela, il recourt au *mécanisme*. Il éprouve une sympathie marquée pour la doctrine de Démocrite, d'après laquelle les éléments primordiaux de la nature, les atomes, ont en physique cette même indépendance et individualité que lui-même veut assurer à l'homme dans le domaine moral.

Nous retrouvons chez Épicure les principes du mécanisme de Démocrite (40) :

1° Il n'existe que des atomes matériels, de masse homogène, infinis en nombre.

2° Les atomes se meuvent dans le vide infini, sous l'action de leur pesanteur. Tandis que pour Démocrite, les atomes s'entrechoquent dans leur chute, produisant ainsi des mouvements tourbillonnaires, pour Épicure ils tombent tous avec la même vitesse suivant une droite, et sans se toucher, dans le vide qui ne peut leur opposer aucune résistance. Toutefois, mû par des considérations morales, Épicure donne aux atomes un pouvoir discrétionnaire, quasi-volontaire, de dévier un peu de la droite : le jeu naturel de ces mouvements atomiques, indépendants de la pesanteur, engendre des chocs et des tourbillons.

109. Application des principes généraux de la physique à la psychologie. — L'accumulation des atomes sous l'action de la pesanteur, donne naissance aux mondes, séparés entre eux par le vide. La configuration diverse des atomes explique l'apparition des éléments, notamment de la terre, d'où naissent les plantes, les animaux et les hommes.

La psychologie d'Épicure est une dépendance de son mécanisme.

1° *La connaissance*. a) *Son origine et sa nature*. Toute connaissance se réduit à la sensation, et celle-ci doit son origine aux émanations atomiques (40). La répétition de sensations engendre en nous le concept ou l'image générale (πρόληψις) qui se fixe dans le souvenir. Nous allons du connu à l'inconnu par l'opinion (δόξα) qui n'est qu'un jugement ou un raisonnement sur des sensations.

b) *Certitude de la connaissance*. Que la certitude doive *exister*, Épicure le démontre comme les stoïciens, en invoquant des considérations morales.

Quel est le *critère* de la certitude ? L'existence même de la sensation. Par le fait même qu'elle existe, une sensation est vraie, conforme à son objet. Car son objet n'est pas la chose extérieure, mais l'image que la chose produit en nous. Dans la critériologie d'Épicure, les erreurs des sens n'existent plus. L'erreur surgit quand, par le juge-

ment, nous attribuons aux *choses mêmes* ce qui n'est vrai que de leurs *images en nous.*

Cette théorie conduit logiquement au subjectivisme de Protagoras (43). Dans la pratique cependant, Épicure admettait que nos perceptions ne s'appliquent pas seulement aux choses représentées, mais aux choses en elles-mêmes.

Le concept a la même valeur de certitude que la sensation. Quant à l'opinion, elle est vraie ou fausse d'après qu'elle est ou non confirmée par l'expérience.

2° *La volonté et la liberté.* Le vouloir est un mouvement mécanique de l'âme sur lequel Épicure ne s'explique pas. Toute son attention est absorbée par le problème de la liberté. Autant les stoïciens, pour qui la moralité consiste dans la soumission de l'homme aux lois cosmiques, insistent sur le déterminisme psychologique, autant les épicuriens qui cherchent le bonheur dans l'individualisme et l'indépendance absolue de l'homme, appuient sur la liberté. C'est pour sauvegarder, dans son mécanisme outré, la possibilité d'un acte libre qu'Épicure attribue aux atomes un pouvoir quasi-volontaire de dévier de la droite. La logique l'obligerait à reconnaître à chaque atome la liberté dont il réserve si jalousement le monopole à l'être humain.

3° *La nature de l'âme.* Elle est corporelle, comme dans la philosophie stoïcienne. Les atomes qui la composent sont les plus légers et les plus mobiles : elle constitue un mélange d'atomes de feu, d'air, de *πνεύμα* et d'un autre élément infiniment mobile. Elle se répand par tout le corps, mais la partie intellectuelle reste dominante. L'âme naît avec le corps ; à la mort, elle se disperse dans l'éther : pensée rassurante, car la mort est la fin de toutes les sensations douloureuses !

110. La morale épicurienne. — Tandis que le stoïcisme fait fléchir l'inclination personnelle devant la loi cosmique, l'épicuréisme place le pivot de la morale dans le bien-être égoïste. Le plaisir individuel est le bien suprême, — et il faut entendre par là non seulement la somme des plaisirs et principalement des plaisirs sensibles, comme l'enseigne l'École cyrénaïque (**48**, *d*), mais le plaisir harmonieux de l'être. Ce plaisir réside bien plus, selon Épicure, dans la quiétude et l'absence de douleur (jouissance négative si l'on peut dire), que dans un

assouvissement positif de l'âme (École cyrénaïque). Et comme les douleurs psychiques sont plus destructives du repos que les douleurs physiques, Épicure fait de l'intelligence l'arbitre suprême du plaisir. C'est par la raison que nous chassons les troublantes suggestions des *préjugés*. Dans le bonheur épicurien, le plaisir sensible n'est pas, comme dans le bonheur stoïcien, frappé d'ostracisme, il est le plaisir primordial, mais la raison le tempère. Cette pondération du plaisir par le jugement est l'essence même de la vertu.

Partis de principes opposés, Épicure et Zénon en arrivent donc à dépeindre l'ataraxie du sage, à peu près sous les mêmes couleurs. Comme Zénon, Épicure donne une place d'honneur à l'amitié, mais voit dans les charges familiales et politiques une entrave à la jouissance.

111. Conclusion. — La physique d'Épicure est un renouveau de la physique de Démocrite, sa morale un élargissement de celle d'Aristippe. Ensemble sa physique et sa morale constituent une philosophie spécifique, où l'on retrouve l'orientation propre aux systèmes postaristotéliciens.

Le stoïcisme et l'épicuréisme diffèrent entre eux dans leurs principes, mais ils aboutissent à une même définition du bonheur. Et comme ce terme final seul importe, on ne tarda pas à conclure que le savoir spéculatif est inutile pour être heureux. Tirer cette conclusion, fut l'œuvre des sceptiques.

§ 4. — Le scepticisme de l'École pyrrhonienne et de la nouvelle Académie.

112. Nature et origine du scepticisme au IIIe et au IIe siècle. — Les sceptiques de cette période assignent comme but unique à la philosophie la recherche du bonheur, et le bonheur pour eux, comme pour les stoïciens et les épicuriens, est le repos de l'âme, l'*ataraxie.* S'ils nient la possibilité de la connaissance certaine, c'est parce qu'à leurs yeux la certitude spéculative n'est pas indispensable au bonheur. Les tendances

sceptiques des écoles antérieures, notamment de l'École de Démocrite (40), et de l'École cynique (48, *c*); les spéculations contradictoires de l'individualisme épicurien et du panthéisme stoïcien; enfin la lassitude qu'engendre aux époques de grande activité la multiplicité des systèmes, expliquent le scepticisme dans lequel se sont repliés certains moralistes de cette période.

Le scepticisme est représenté par l'*École pyrrhonienne* et par la *nouvelle Académie*. Celle-ci, fondée par Carnéade au IIe siècle, est encore appelée la *troisième Académie*. On l'oppose alors à la *seconde Académie*, ou *Académie moyenne*, qui florissait un siècle plus tôt sous Arcésilas et s'était aussi engagée dans le scepticisme. Il y eut dès lors au IIIe et au IIe s. av. J.-C. trois écoles sceptiques.

113. L'École pyrrhonienne. — PYRRHON d'Élis († vers 270/5) en est le fondateur. Après s'être familiarisé avec les systèmes mégariens, et avoir suivi les campagnes d'Alexandre-le-Grand en Orient, il ouvrit une école dans sa ville natale. Sa doctrine n'est connue que par celle de son disciple TIMON de Phlionte, mort à Athènes en 241.

Ni les sens ni l'intelligence ne peuvent rien nous apprendre avec certitude sur les choses extérieures. Il ne nous reste dès lors qu'à suspendre l'exercice de nos facultés de connaître (ἐποχή). Le sage qui se convainc de cette nécessité est indifférent au dehors, les passions n'ont pas prise sur lui, rien ne peut troubler son âme : cette ataraxie mène au bonheur.

L'École pyrrhonienne n'eut ni durée, ni influence. Le scepticisme fut repris par les académiciens.

114. La seconde Académie. — Arcésilas. — L'École platonicienne, après Xénocrate (66), s'était principalement adonnée aux études morales. Au commencement du IIIe siècle, Arcésilas accentua cette évolution : il conclut comme Pyrrhon, dont vraisemblablement il connut la doctrine.

ARCÉSILAS de Pitane (135-241/0), fondateur de la seconde Académie, combattit le dogmatisme des stoïciens et notamment la théorie de la κατάληψις (102). Nous ne pouvons rien connaître avec certitude; pas même que nous ne savons rien. L'ἐποχή est la seule attitude légitime du sage. N'est-ce pas interdire en même temps à l'homme de vouloir et d'agir? Non, répond Arcésilas. Pour agir, il

nous suffit d'avoir une représentation quelconque des choses, sans qu'il nous faille être fixés sur leur certitude. La probabilité satisfait aux exigences de la conduite pratique.

115. La troisième ou la nouvelle Académie. — Carnéade. — On ne sait presque rien des académiciens qui succédèrent à Arcésilas. Au IIe siècle, son scepticisme fut développé et vigoureusement défendu par CARNÉADE de Cyrène (213, 14-129) qu'on appela le fondateur de la nouvelle ou de la troisième Académie. Carnéade accumula les objections contre le dogmatisme en général et contre le stoïcisme en particulier; à la certitude qu'il est impossible d'acquérir, il opposa la *vraisemblance* (ἀληθῆ φαίνεσθαι) dont il fait le fondement de l'action morale. Contrairement à l'épicuréisme et au stoïcisme dont le critère de certitude, malgré son subjectivisme, présuppose une connaissance sensible, c'est-à-dire un contact de l'homme avec le dehors, le scepticisme déclare toute réalité inconnaissable et se retranche dans le relativisme absolu.

Une étude détaillée des degrés mêmes de la vraisemblance, qu'il essaya de proportionner à l'importance de l'acte à poser, constitue ce qu'il y a de plus original dans la philosophie de Carnéade.

CHAPITRE III

L'ÉCLECTISME

(de la seconde moitié du IIe s. av. J.-C., jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.)

§ 1. — Notions générales

116. Causes de l'apparition de l'éclectisme. — 1° Les systèmes philosophiques que nous venons d'exposer s'inspirent, en dernière analyse, d'une idée commune : la prédominance de la morale. Se développant parallèlement dans un même centre, à Athènes, il était impossible qu'ils ne vinssent pas à déteindre l'un sur l'autre.

2° L'éclectisme est, à certains égards, le résultat du scepticisme. Le scepticisme, en effet, ne s'était pas borné au doute négatif ; les besoins de la pratique l'avaient conduit à

une théorie de la *vraisemblance*, qui le rapprochait fort du dogmatisme. Tandis que, pour réaliser son œuvre de destruction, il s'attaquait aux systèmes existants, le scepticisme n'hésitait pas à leur emprunter des matériaux pour édifier sa théorie positive. Mais ici réapparaît l'esprit de doute qui est l'âme du scepticisme : car il n'admet pas comme vraisemblable telle synthèse déterminée, à l'exclusion de toute autre ; il tient que tous les systèmes contiennent au fond la vérité, puisque tous peuvent engendrer la conviction subjective, qui est le ressort indispensable de la vie pratique. Ainsi le scepticisme est une transition à l'éclectisme, et de fait c'est chez les successeurs de Carnéade qu'on trouve les premières manifestations de l'éclectisme caractérisé.

3° Un événement extérieur facilita l'avènement de l'éclectisme : depuis la conquête de la Grèce par les Romains (146), les rapports entre les deux peuples devinrent de plus en plus fréquents. Les vaincus imposèrent aux vainqueurs leur science et leur éducation. Mais ils furent obligés de respecter les tendances foncières du génie romain. La philosophie refléta cette réciprocité d'influences dans ses représentants de race grecque aussi bien que dans ses représentants de race latine. Or, ce que les Romains demandaient à la philosophie, c'était avant tout des avantages pratiques, des préceptes sur la morale, sur l'initiation à l'art de bien dire et de bien gouverner. Les théories spéculatives auxquelles se rattachaient ces préceptes, attiraient moins leur attention et ils se ralliaient à l'une ou à l'autre indifféremment.

117. Caractère de l'éclectisme. — L'éclectisme de cette période subordonne le choix de ses théories à leur convergence vers le but de la vie pratique, et le critère suprême de ce rapport de convergence est la *conscience immédiate, la conviction instinctive que nous en avons, indépendamment de toute connaissance venant du dehors*. Une *voix intérieure* se fait entendre en nous et ses indications sont des ordres qu'on ne discute pas. C'est

le subjectivisme le plus absolu : ici encore l'éclectisme rappelle le scepticisme (115).

118. Division. — L'éclectisme remplit un siècle et demi avant J.-C. et les trois premiers siècles après J.-C. Nous divisons les systèmes philosophiques de cette période *a potiori*, d'après les écoles auxquelles ils se rattachent le plus étroitement. Car en dépit des infiltrations réciproques des quatre doctrines post-aristotéliciennes, chacune de celles-ci conserva son individualité distincte et traça un sillon bien marqué. On vit même, sous l'Empire, les écoles platonicienne et aristotélicienne affirmer plus énergiquement leur spécificité initiale, par une étude approfondie des œuvres de leurs fondateurs. En outre, des cours publics de philosophie furent érigés, et Marc-Aurèle consacra officiellement la distinction des quatre écoles en leur attribuant des chaires spéciales à Athènes (176 ap. J.-C.). Mais il ne s'agissait pas de remonter le passé ; d'irrésistibles impulsions inclinaient, dans le même sens, pour les mêler, des mouvements partis de points différents.

Nous étudierons successivement la forme épicurienne, stoïcienne (§ 2), platonicienne (§ 3) et péripatéticienne (§ 4) de l'éclectisme.

§ 2. — L'éclectisme épicurien et stoïcien

119. L'éclectisme épicurien. — C'est à peine si l'on peut donner le nom d'éclectique à quelques épicuriens du IIe et du Ier siècle av. J.-C. qui, comme le médecin ASCLÉPIADE de Bithynie, abandonnèrent Épicure, en enseignant la divisibilité indéfinie des atomes, ou l'inexistence de l'âme qu'ils tenaient pour un rouage inutile dans le matérialisme. L'École épicurienne, continuant ses traditions d'immobilisme, conserva intactes les doctrines du maître [1]). Aussi bien, l'Épicuréisme ne devait plus désormais jouer un rôle actif dans l'antiquité. (106)

120. L'éclectisme stoïcien au Ier s. av. J.-C. — Les stoïciens font un accueil plus large aux doctrines étrangères.

[1]) DIOGÈNE DE LAËRTE (1re moitié du IIIe s.), l'historiographe bien connu, montre aussi des sympathies pour l'épicuréisme.

Chez Boethus, l'éclectisme trouve pour la première fois une expression consciente. En diverses thèses, Boethus s'écarte du stoïcisme pour se rapprocher du péripatétisme; il multiplie les sources de connaissance, corrige le panthéisme dans le sens du théisme d'Aristote, enseigne avec ce dernier l'éternité du monde.

Plus important est l'éclectisme de Panaetius de Rhodes (vers 180-110), qu'on peut appeler le *fondateur du stoïcisme romain.* S'inspirant principalement de considérations pratiques, Panaetius atténue ce que la morale stoïcienne a de trop rigide, pour la mettre d'accord avec la conception vulgaire de la vertu. Il subit l'ascendant du péripatétisme, en défendant l'éternité du monde, en accentuant le dualisme des activités psychiques, en divisant les vertus en pratiques et théoriques. Ses conceptions théologiques s'écartent aussi en divers points des traditions pures de son école.

Panaetius eut de nombreux disciples. Le seul sur lequel on possède quelques détails est Posidonius (première moitié du Ier s. av. J.-C.). La morale est toujours pour lui l'objet suprême de la philosophie; elle se ressent néanmoins de ses innovations en psychologie. Car Posidonius abandonne la psychologie stoïcienne, dans une de ses thèses fondamentales : le monisme. Avec Platon et Aristote, il admet qu'il faut rattacher nos déterminations cognitives à *deux* principes immédiats distincts. On ne sait si Posidonius a été jusqu'à établir entre le principe irrationnel et le principe rationnel de l'âme une distinction essentielle, mais il est certain que le dualisme psychologique qu'il marque plus profondément encore que son maître, constitue une étape dans le mouvement des idées et dans l'évolution du stoïcisme vers les théories néo-platoniciennes [1]).

121. L'éclectisme stoïcien sous l'Empire. — Sénèque. — Le stoïcisme de cette période se cantonne de plus en plus exclusivement dans l'étude de la morale ; en même temps il amende l'austère et décevante doctrine des premiers disciples de Zénon par des thèses nouvelles, plus conformes aux exigences réelles de la vie. Ces tendances se font jour chez Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle qui sont les représentants attitrés du stoïcisme sous l'Empire romain.

Sénèque naquit dans les premières années de l'ère chrétienne et mourut en 65, par ordre de Néron dont il avait été longtemps le conseiller.

[1]) On peut rattacher au stoïcisme éclectique l'École de Sextius, fondée à Rome vers 40 av. J.-C. par Q. Sextius.

Il ne tient point en estime la *logique* des stoïciens, et s'il ne contredit pas aux thèses fondamentales de la *physique*, il s'attache de préférence à mettre en valeur ses applications à la morale. Ainsi, tout en souscrivant au panthéisme matérialiste, il insiste sur le rôle providentiel de Dieu (101) et sur la survie de l'âme. Étudiant la nature de l'homme, il se complaît à commenter tantôt la matérialité et la divinité de l'âme, émanation du πνεῦμα divin, tantôt l'opposition du moral et du physique. Finalement le dualisme anthropologique l'emporte chez le moraliste romain, et l'homme lui apparaît comme un composé de deux éléments hétérogènes, l'âme et le corps, dont la lutte est incessante et irréductible. La *psychologie* de Sénèque est un alliage de stoïcisme et de platonisme, auquel ses doutes sur la nature intime de l'âme et sur sa destinée viennent donner une teinte de scepticisme.

La *morale* de Sénèque porte l'empreinte du puritanisme le plus rigoureux. Mais Sénèque est trop convaincu de l'imperfection humaine, pour ne pas accommoder aux besoins de son temps les préceptes impraticables de l'ancien stoïcisme. Tout en vantant l'autarchie du sage, il lui permet la jouissance des biens extérieurs [1]), au nom même de ces tendances imparfaites du corps, dont la domination impérieuse trahit le caractère naturel. Sénèque vante le cosmopolitisme des sentiments humains, il paraphrase l'amour du prochain, il parle des misères de la vie et de la nécessité d'un au-delà en termes magnifiques, où plusieurs ont cru reconnaître l'influence bienfaisante d'un commerce d'idées avec S. Paul.

122. Epictète et Marc-Aurèle. — Épictète de Hierapolis, un esclave affranchi, chassé de Rome en 94 par l'édit de Domitien qui exila tous les philosophes, professe à l'endroit de toute spéculation une indifférence qu'on ne trouve pas chez Sénèque. A la suite de son maître, Musonius Rufus, Épictète tient que la philosophie est la science du bonheur. La morale rive l'homme à la divinité. Serviteurs de la Providence, nous devons obéissance aux préceptes moraux qu'elle a déposés dans notre âme. Épictète se rapproche du cynisme, en basant le bonheur sur l'indépendance de nos actes volontaires à l'égard de tout mobile intéressé.

On retrouve ces idées chez l'empereur Marc-Aurèle (121-180), à cela près qu'il accuse plus fortement le côté platonicien de la psychologie stoïcienne, en différenciant l'intelligence non seulement du corps, mais encore de l'âme ou du πνεῦμα.

1) Cf. p. 90, n. 1.

123. Le Néo-Cynisme. — Singulier retour! Le stoïcisme ancien était issu du cynisme, le cynisme sort de nouveau du stoïcisme au cours du Ier siècle ap. J.-C. En y regardant de près, cela n'a rien d'étrange, car le stoïcisme n'a fait qu'asseoir la morale cynique sur des bases spéculatives (105). Dépouillez le stoïcisme de cet élément spéculatif et sa synthèse tronquée se confond avec le cynisme antique.

Les néo-cyniques, DEMETRIUS, DEMONAX († 160 ap. J.-C.) et d'autres, sont des hommes d'action plutôt que de science. Ils se tiennent en dehors du mouvement philosophique, et c'est pourquoi leur doctrine ne subit aucune altération jusqu'au Ve s. ap. J.-C.

§ 3. — L'Éclectisme de l'Académie

124. Quatrième et cinquième Académie. — Philon de Larissa et Antiochus. — L'Académie est le foyer où s'est accomplie la fusion la plus complète des doctrines philosophiques en présence. Elle s'y prêtait admirablement, car son scepticisme se trouvait avoir une affinité particulière avec la philosophie éclectique de ce temps.

L'éclectisme de l'Académie au Ier s. av. J.-C. revêt sa forme spécifique dans la philosophie de Philon et d'Antiochus.

PHILON de Larissa, après avoir suivi les leçons de Clitomaque à Athènes, vint enseigner à Rome où ses leçons gagnèrent Cicéron aux doctrines de la nouvelle Académie. Il mourut vers 80 av. J.-C.

Parti du système de Carnéade (115), Philon fit subir au scepticisme pyrrhonien une transformation dont ses contemporains eux-mêmes se sont rendus compte : le scepticisme académicien, dit-il, est uniquement une arme de guerre contre le criterium stoïcien ; il n'a jamais été une négation absolue de la certitude [1]. Certes, nous ne pouvons avoir une certitude des choses, basée sur une science adéquate (nihil esse, quod percipi possit), mais nous avons une autre certitude des choses, imprimée dans l'âme et qui nous est suffisante. Cette certitude, supérieure à la vraisemblance de Carnéade, est sans doute le *savoir immédiat*, instinctif, dont parle Cicéron et qui porte avant tout sur des données de la conscience pratique. La théorie de Philon fut une première étape du retour de l'Académie vers le dogmatisme; elle valut à son auteur le titre de *fondateur de la quatrième Académie*.

ANTIOCHUS († 68 av. J.-C.), le brillant disciple de Philon, acheva l'œuvre de son maître. Il professa à Athènes et compta Cicéron

[1] C'est ainsi que S. Augustin explique le stoïcisme, l'œil fixé sur Philon.

parmi ses auditeurs (79-8 av. J.-C). Fondateur de la cinquième Académie, il changea définitivement l'orientation de l'École platonicienne.

Antiochus fait volte-face à Carnéade et se pose en adversaire convaincu du scepticisme. S'il faut renoncer à connaître le vrai, dit-il, il faut renoncer à connaître le vraisemblable ; car comment juger de l'apparence d'une chose sans juger de cette chose même ? Il faut aussi renoncer à agir, car pour poursuivre un but, il faut avoir la certitude inébranlable de son existence : les exigences de la vertu sont, pour Antiochus, la preuve péremptoire de la possibilité de la certitude.

Impuissant à formuler par lui-même la synthèse philosophique, dont il avait démontré la possibilité, Antiochus a recours à ses prédécesseurs. Bien plus, il tient que tous ont connu la vérité et ne font qu'exprimer sous des formes diverses une théorie commune ! Il se réclame à la fois de Platon, vers qui il veut ramener la nouvelle Académie, de Zénon, d'Aristote. Son système est l'éclectisme le plus complet. C'est ainsi que les théories stoïciennes de l'origine expérimentale des concepts et de la distinction des sensations et de la pensée ne sont, pour Antiochus, que le développement logique de la philosophie platonico-aristotélicienne. La même confusion de systèmes se révèle dans sa morale : le bonheur suprême réside dans la perfection de toutes les facultés de l'homme, la sensibilité (péripatétisme) aussi bien que la raison et la volonté morale (stoïciens).

On peut dire que pendant la seconde moitié du Ier siècle av. J.-C., l'Académie se rallia à l'éclectisme d'Antiochus. Eudore d'Alexandrie, le contemporain d'Auguste, Arius Didyme, son maître, comptent parmi les adhérents de sa doctrine.

A côté d'Antiochus, Cicéron (106-43) mérite une mention spéciale dans l'histoire de l'éclectisme académicien.

125. Cicéron. — C'est, en effet, de la nouvelle Académie que se réclame de préférence le célèbre disciple de Philon et d'Antiochus, bien qu'il ait abordé tous les systèmes de son temps et que tous aient trouvé accueil dans son esprit avide d'assimilations. Parmi les nombreux ouvrages où sont disséminées les idées philosophiques de Cicéron, citons les *de officiis, de republica, de legibus, de finibus bonorum et malorum, de natura deorum.*

Cicéron (106-43 av. J.-C.) brille moins par l'originalité des idées que par un remarquable talent de transposition : il excelle à accommoder les idées grecques au milieu romain.

1° Cicéron part du *scepticisme théorique,* qu'il base, non sur une

analyse intrinsèque des limites du savoir, mais sur le désaccord auquel aboutissent les philosophies dans la solution des plus importants problèmes.

2° Ce scepticisme théorique, néo-académicien, va de pair avec un vrai *dogmatisme pratique.* Dans toutes les questions morales, objectif principiel de la philosophie, et aussi dans toutes les questions psychologiques et théologiques qui ont leur contrecoup sur la morale, nous nous basons sur une conviction positive qui, sans être élevée à la hauteur d'une certitude absolue, dépasse de loin la vraisemblance telle que l'entendait Carnéade.

Et à quelles sources irons-nous puiser cette assurance qui doit présider à nos actions? Dans la *conscience,* dans le sentiment intime et immédiat que certaines choses sont, que d'autres ne sont pas. Les vérités premières de l'ordre moral sont *innées;* pour les connaître il suffit d'écouter la voix de la nature qui s'élève en chacun de nous. C'est ainsi que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ont pour garant le témoignage de la conscience.

Cependant, dès que Cicéron descend dans le détail des problèmes soulevés par la morale, ses hésitations d'éclectique reprennent le dessus. Il croit à l'identité des doctrines platonicienne et aristotélicienne sur le souverain bien, mais il a peine à les concilier avec la théorie stoïcienne. Avec Zénon il établit l'autarchie de la sagesse, mais ne peut se résoudre à exclure du bien les jouissances corporelles (péripatétisme). Seul, l'épicuréisme est impitoyablement banni de sa théorie du bonheur [1]).

126. L'éclectisme de l'Académie au Ier et IIe siècle ap. J.-C. — Durant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, on voit se dessiner chez les représentants de l'Académie un double courant.

Principalement occupés à étudier les œuvres de Platon, les uns essaient de faire retour au platonisme antique, qu'ils défendent contre Aristote et les stoïciens. Citons deux disciples de Plutarque, Taurus et Atticus (vers 176 ap. J.-C.).

Cependant la plupart continuent les traditions inaugurées par Antiochus, et leur éclectisme, sans négliger le stoïcisme et le péripatétisme, manifeste une sympathie grandissante pour les spéculations théurgiques, dont la philosophie grecque se nourrira à l'époque suivante. A cette direction se rattachent notamment Plutarque de

[1]) De Cicéron on peut rapprocher son ami M. Terentius Varro, lui aussi disciple d'Antiochus.

Chéronée (vers 48-125 ap. J.-C.), ALBINUS dont Galien suivit les leçons à Smyrne en 151/2, ses contemporains MAXIME DE TYR, APULÉE DE MADAURE, CELSUS, NUMÉNIUS et SEVERUS. La diversité même des tendances qui se reflètent chez ces philosophes les range à la fois parmi les moralistes éclectiques et parmi les précurseurs du néo-platonisme (139).

§ 4. — L'éclectisme péripatéticien

127. L'École péripatéticienne au Ier s. av. J.-C. — Ordonner, commenter, vulgariser la grande œuvre philosophique d'Aristote, tel a été le principal effort de l'École péripatéticienne.

ANDRONICUS DE RHODES, chef de l'École athénienne de 60 à 40 avant J.-C., donna à ces travaux exégétiques un puissant essor, en publiant, avec le concours du grammairien TYRANNION, une édition complète des œuvres du maître, agrémentée de commentaires (68). BOETHUS de Sidon et ARISTON sont deux autres exégètes de valeur.

Ce n'est pas à dire que ces hommes calquèrent en tout leur propre philosophie sur celle d'Aristote. L'École péripatéticienne, elle aussi, est perméable aux infiltrations éclectiques. Boethus n'admet pas l'immortalité de l'âme. L'auteur inconnu du *Livre du Monde* (περὶ κόσμου βιβλίον), combine le théisme aristotélicien avec le panthéisme stoïcien, en enseignant que Dieu, surélevé au-dessus du monde par son être, le compénètre par son activité !

128. Péripatéticiens des premiers siècles de l'Empire. — Alexandre d'Aphrodisias. — Les péripatéticiens de l'Empire continuent ces tendances éclectiques, tout en se reportant, plus que jamais, aux œuvres d'Aristote, dont ils commentent la Logique avec une prédilection marquée. Les plus célèbres sont Aristocles et Alexandre d'Aphrodisias.

ARISTOCLES (vers 180 ap. J.-C.) ne cache pas ses sympathies pour Platon, et semble croire à l'accord de Platon et d'Aristote sur les questions capitales de la philosophie. D'autre part, il introduit dans sa synthèse une âme cosmique (νοῦς), répandue dans les êtres individuels à la façon du Dieu des stoïciens et du *Livre du Monde*.

Le peripatétisme n'est pas aussi altéré dans la doctrine d'ALEXANDRE d'APHRODISIAS (vers 200), le grand commentateur que la postérité a appelé *le second Aristote*. Lui aussi cependant s'est écarté en des points capitaux de la théorie aristotélicienne. Il accentue l'individualité des substances, au point de réduire l'universel à un pur con-

cept, sans valeur objective. Il enseigne que l'intelligence passive (νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικὸς) devient faculté agissante (νοῦς ἐπίκτητος [1]), grâce à une illumination extrinsèque (cf. le θύραθεν d'Aristote, **91**, 3° *c*) que lui communique l'intellect actif, identifié avec l'être divin (νοῦς ποιητικὸς). Tout dans notre âme est périssable; l'intellect potentiel né avec le corps, disparaît avec lui : c'est la négation de l'immortalité de l'âme. Alexandre tranche dans le sens du matérialisme un point de doctrine laissé dans le vague par Aristote (**92**,2). Des écoles entières, au moyen âge et à la Renaissance (v. p. l.), s'autoriseront de son interprétation. Ajoutons que le commentateur aristotélicien est un défenseur convaincu de la liberté humaine ; au nom de la liberté, il nie la Providence [2]).

129. Autres commentateurs grecs d'Aristote. — A partir de la seconde moitié du IIIe siècle, Aristote trouva de nombreux commentateurs et admirateurs dans l'École néo-platonicienne (**150**). Celle-ci cependant ne détint jamais le monopole des commentaires du Stagirite, et nous verrons, à la fin de la philosophie grecque, que les traditions exégétiques, mises en honneur par Alexandre d'Aphrodisias, seront reprises par des esprits marquants comme Thémistius et Simplicius (**151** et **152**).

CHAPITRE IV

LE SCEPTICISME DE L'ÉCOLE NÉO-PYRRHONIENNE

130. Causes de la réapparition du scepticisme.— 1° L'éclectisme qui, dans la nouvelle Académie, avait remplacé le scepticisme au début du Ier siècle av. J.-C., conservait dans son sein les germes mêmes de la théorie qu'il voulait étouffer. L'instabilité de l'esprit, furetant à travers tous les systèmes, est un indice du doute qui le travaille. D'autre part, faire une mosaïque de théories, extraites de synthèses disparates, c'est méconnaître le lien organique qu'on doit

[1]) Plus tard on traduira par *intellectus acquisitus*. — [2]) Au péripatétisme éclectique, on peut rattacher CLAUDE GALIEN de Pergame (131-201 ap. J.-C.), à la fois médecin et philosophe. DION CHRYSOSTOME qui vécut sous Domitien et Trajan. et LUCIEN (2e moitié du IIe s.), sont des éclectiques qu'il est difficile de rattacher à une école déterminée.

retrouver dans toute philosophie. Quelques penseurs s'en aperçurent et firent retour au scepticisme.

2° Un grand nombre de sceptiques de cette période étaient médecins. Au nom de l'empirisme médical, ils se bornaient à la constatation expérimentale des phénomènes, et, n'attachant aucune importance à la connaissance spéculative, se retranchaient dans le domaine des applications pratiques. De là au scepticisme, il n'y a qu'un pas.

131. Caractères du scepticisme néo-pyrrhonien. — 1° Les sceptiques de cette période se réclament de Pyrrhon; mais ils sont surtout tributaires d'Arcésilas et de Carnéade, bien qu'ils prétendent s'en écarter.

2° L'influence du scepticisme nouveau est moins grande et moins durable que celle du scepticisme d'Arcésilas. Par lassitude de pensée on avait soif de dogmatisme, — et c'est ainsi que le scepticisme néo-pyrrhonien est un acheminement vers les idées inspiratrices du néo-platonisme.

132. Les principaux représentants. — Aenésidème. — Le premier qui revint au pyrrhonisme est Ptolémée de Cyrène. On ne possède pas de détails sur sa doctrine, non plus que sur celle de ses successeurs, Sarpédon et Héraclides. Ce dernier eut pour disciple un philosophe mieux connu, Aenésidème (fin du Ier s. av. J.-C.). La chronologie de ces hommes est difficile à fixer.

Dans ses *πυῤῥώνειοι λόγοι*, Aenésidème professe en termes absolus le doute réel et universel. Non seulement il rejette le dogmatisme des derniers académiciens, mais il renie la théorie de la vraisemblance qui dans la philosophie d'Arcésilas constitue, dit-il, une défection au pyrrhonisme. Ni la connaissance sensible, ni la connaissance intellectuelle ne peuvent nous donner aucune certitude. Aenésidème réunit ses preuves en dix tropes, constituant le code du scepticisme antique. Sextus Empiricus les subdivise selon qu'ils se rapportent à la nature du sujet connaissant, à la nature de l'objet connu, aux rapports du sujet à l'objet. Toutes les objections d'Aenésidème pivotent autour de cette idée fondamentale: *nos représentations étant relatives, nous ne pouvons avoir aucun critère de vérité*. En conséquence, nous devons nous *abstenir* de tout jugement. Lui-même ne prétend pas *démontrer* la rectitude de sa thèse — ce qui serait une contradiction — mais donner des renseignements sur notre état interne. Sa philosophie n'est pas une doctrine (αἵρεσις), mais un principe de

conduite, une tendance (ἀγωγη). Ses disciples se sont donné le nom de ἀπορητικοὶ, ἐφεκτικοὶ, ζητητικοὶ, etc.

Dans la vie *pratique*, cette attitude de l'esprit engendre le repos de l'âme, le bonheur. D'accord avec les autres sceptiques, Aenésidème admet que nos sensations peuvent nous guider dans notre conduite.

Agrippa, l'un des successeurs d'Aenésidème, simplifia la formule de son scepticisme, en le condensant en cinq tropes.

133. Sextus Empiricus. — A la fin du IIe siècle ap. J.-C., Sextus Empiricus récapitula dans de longs traités (surtout les *Hypotyposes pyrrhoniennes)*, l'œuvre complexe de l'école sceptique : ils constituent un réquisitoire très documenté, mais peu ordonné, contre toutes les écoles dogmatiques.

1° Sextus attaque à la fois les procédés formels de la science et son contenu réel. Ses *procédés* sont impuissants, car il n'y a point de critère infaillible du vrai; il n'y a point non plus de moyens légitimes de démonstration. Son *contenu* est vide : le concept de cause que Sextus étudie avant tout en métaphysique, ne peut rien nous apprendre sur la réalité extérieure. Dès lors nous ne savons rien ni de Dieu, cause efficiente, ni du corps, cause matérielle. Il en est de même en physique, de la génération et de la décomposition, du temps, de l'espace, etc. La *morale* elle-même ne peut être une science : les contradictions des philosophes sur la nature du bien suffisent à montrer qu'en soi rien n'est bon. Toutes ces thèses sont accompagnées de prolixes commentaires, d'inégale valeur, où très souvent Sextus ne fait que reprendre les vues d'Ænésidème et de la nouvelle Académie.

Puisqu'à chaque affirmation on en peut opposer une autre, en s'appuyant sur des raisons d'égale force (ἰσοσθένεια τῶν λόγων), il faut douter et se garder de toute affirmation (ἐποχὴ) Le doute lui-même n'est point l'objet d'une affirmation certaine.

2° Si nos connaissances sont trop relatives pour nous apprendre *ce que sont* les choses hors de nous, elles suffisent à diriger notre vie pratique et à nous conduire au bonheur.

Après Sextus, on cite Favorinus comme un des derniers représentants du scepticisme.

Le scepticisme, tout comme l'éclectisme qui se développe parallèlement, se meut dans de perpétuelles répétitions du passé qui accusent l'épuisement de la philosophie. Néanmoins le génie grec devait prendre un dernier essor, en changeant pour la quatrième fois l'orientation générale de ses spéculations.

QUATRIÈME PÉRIODE

Le Néo-Platonisme et les systèmes précurseurs du Néo-Platonisme

(depuis le IIIe s. ap. J.-C.,
ou bien depuis la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'au VIe s. ap. J.-C.)

CHAPITRE Ier

NOTIONS GÉNÉRALES

134. Caractère général. — *La philosophie devient théurgique et religieuse.* La culture exclusive de la morale avait engendré, durant la période qui vient de finir, une défiance extrême de tout savoir spéculatif. Désespérant de trouver par la voie ordinaire, la certitude et le bonheur, la philosophie les chercha dans un commerce divin. D'une part, elle situa Dieu dans des sommets inaccessibles à la raison. D'autre part, elle admit la *communication directe* de ce Dieu impénétrable avec l'âme humaine. Cette communication nécessita l'introduction, dans l'ordre subjectif, de nouveaux processus de connaissance, les intuitions extatiques et mystiques ; et la création, dans l'ordre objectif, d'une échelle d'êtres intermédiaires dont les degrés descendent du dieu inaccessible jusqu'à l'homme. Sous l'empire de ces tendances, il était naturel que la philosophie se prît d'engoûment pour les doctrines religieuses, et qu'elle remît en faveur les systèmes antérieurs qui présentaient avec la religion d'étroites affinités.

Les circonstances extérieures favorisent singulièrement cette évolution caractéristique de la philosophie grecque. D'une part, le centre philosophique de cette période est Alexandrie, où se donnent rendez-vous les peuples de trois

parties du monde. En fondant cette ville, les rois de Macédoine avaient voulu fusionner la civilisation grecque et la civilisation orientale. Pendant deux siècles, la science grecque résista à la science étrangère ; mais au début du Ier s. ap. J.-C., quand le néo-pythagoréisme eut pris l'initiative d'un système théurgique, la pensée grecque alanguie, anémiée, ne sut plus se soustraire à l'influence des doctrines orientales, et s'y ouvrit d'autant plus aisément qu'elles apportaient à son mysticisme et à sa religiosité un aliment précieux. — D'autre part, au IIe s. ap. J.-C., la décadence de l'empire romain marche d'un pas rapide. Le peuple comme les Césars demandent à des religions exotiques, principalement à des religions orientales, une force morale que le Panthéon dépeuplé ne leur fournit plus. L'introduction de ces religions dans la vie publique des Romains exerça une influence *indirecte* sur la philosophie, car elle invita les philosophes à étudier les dogmes nouveaux.

A mesure que la philosophie grecque s'embarrassa de ces dogmatiques erronées, elle perdit de sa force primitive (2).

Exagérant les influences exotiques dont se ressent la philosophie de cette période, quelques historiens en font un mouvement d'idées orientales, et non pas un développement de la pensée grecque. C'est une erreur. Tous les systèmes que nous rencontrerons sont grecs par leur forme, par leur méthode, par un grand nombre de thèses empruntées aux philosophes du passé ; ils se rattachent surtout à la période qui vient de finir par leur propension à négliger la logique, la physique, voire même par leur besoin de chercher en Dieu un appui scientifique et moral que l'homme n'avait pas réussi à trouver en lui-même.

135. Division. — Le caractère que nous venons de signaler se révèle dominateur dans le néo-platonisme, la forme la plus intéressante et la plus importante que la philosophie ait prise à cette époque. Le néo-platonisme remplit les trois derniers

siècles de la philosophie grecque. Il a su formuler une synthèse puissante, remarquable par l'unité et la convergence de ses éléments. C'est son principal signe distinctif d'avec les systèmes similaires qui ont précédé son avènement.

Ces systèmes précurseurs apparaissent à la fin du Ier s. av. J.-C. Ils sont plus fragmentaires et moins bien coordonnés ; néanmoins ils ont déteint sur le néo-platonisme ; l'esprit nouveau vit en eux. A ce titre nous les rattachons de préférence à la quatrième période de cette histoire, bien que, par leur chronologie, ils soient contemporains des systèmes éclectiques et sceptiques que nous avons étudiés plus haut.

Ces courants philosophiques qui se sont développés, à Alexandrie principalement, avant l'apparition du néo-platonisme, sont au nombre de deux :

1° Un courant de philosophie grecque, issu d'une restauration des idées pythagoriciennes et comprenant le néo-pythagoréisme et le platonisme pythagoricien.

2° Un courant de philosophie gréco-judaïque [1]).

Nous les étudierons dans un chapitre deuxième ; l'étude du néo-platonisme fera l'objet d'un troisième chapitre.

CHAPITRE II

LES SYSTÈMES PRÉCURSEURS DU NÉO-PLATONISME

(de la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.)

§ 1. — Le Néo-Pythagoréisme et le Platonisme pythagoricien

136. Réapparition du Pythagoréisme. — A une époque où les anciennes doctrines d'inspiration religieuse recueillaient un regain de vogue, le pythagoréisme était tout indiqué pour arrêter l'attention des philosophes.

[1]) Le courant de *philosophie chrétienne*, qui se développe à Alexandrie dans les dernières années du IIe s. et surtout au IIIe s. appartient, par son orientation, à une époque nouvelle. Nous en parlerons au *Livre troisième* de cette histoire, en exposant la philosophie patristique. (162)

Certes, les *mystères pythagoriciens* et l'*ascèse* basée sur ces initiations perdurèrent et se répandirent après l'extinction de l'École pythagoricienne, puisqu'au commencement du IIe s. av. J.-C. leur fusion avec des pratiques du judaïsme donna naissance à l'Essaïsme. Mais la *philosophie* pythagoricienne qui disparut, comme telle, dans le courant du IVe s. avant J.-C. (33), ne devait renaître qu'au dernier siècle de l'ère païenne. Elle se fraya alors un chemin à travers les dogmes religieux et les mythes ; et elle se présenta non plus dans la pureté de sa forme antique, mais altérée par les compromis qu'elle consentit avec d'autres systèmes.

Il s'en trouva néanmoins qui rêvèrent de reconstituer la doctrine pythagoricienne, telle qu'elle avait été émise par le philosophe de Samos : ce sont les néo-pythagoriciens. Mais, en réalité, ils empruntent à d'autres philosophes, à Platon surtout, et leur doctrine n'est qu'une contrefaçon du pythagoréisme archaïque.

D'autres mettent le platonisme à la base de leur système, mais lui donnent une teinte de pythagoréisme.

Bien que les philosophes de ces deux groupes soient apparentés de près, ils se présentent avec des intentions diverses et, à ce titre, nous les étudions séparément.

137. Principaux représentants du néo-pythagoréisme. — Le berceau du néo-pythagoréisme est Alexandrie, au Ier s. av. J.-C. ; dans la suite il eut son centre à Rome. Ses adeptes se posent en continuateurs scrupuleux de l'*ipsedixitisme* de Pythagore ; ils y rattachent toutes leurs doctrines, alors même qu'ils ont conscience des différences profondes qui les séparent de celles du maître. Ils abritent leurs œuvres sous le nom des anciens, et c'est ainsi qu'au Ier s. av. et ap. J.-C. surgit une riche littérature pseudo-pythagoricienne, attribuée principalement à ARCHYTAS, mais composée par divers représentants du néo-pythagoréisme alexandrin.

Quant aux vrais néo-pythagoriciens, on ne les connaît pour ainsi dire que de nom. Citons : P. NIGIDIUS FIGULUS, contemporain de Cicéron, considéré comme le fondateur du néo-pythagoréisme romain ; son disciple VATINIUS ; APPOLLONIUS DE TYANE ; MODERATUS (Ier s. ap. J.-C.) ; NUMENIUS (IIe s. ap. J.-C.) et PHILOSTRATE (IIIe s. ap. J.-C.).

138. Doctrines néo-pythagoriciennes. — Le néo-pythagoréisme est au fond un système éclectique, fondé sur le platonisme et l'aristotélisme, enrichi d'éléments puisés dans le stoïcisme, et qui n'a de pythagoricien, qu'une prédilection marquée pour les mathématiques,

la symbolique des nombres, et les élans mystiques de l'ascèse religieuse.

1° La *métaphysique* néo-pythagoricienne se résume en une doctrine sur Dieu, les Idées, l'âme du monde et la matière.

Dieu est la suprême unité, source de toute perfection ; mais pour déterminer ses rapports avec l'univers, on a recours à une des deux grandes explications du temps : l'*immanence* de Dieu dans le monde (stoïciens), ou la *transcendance* du premier moteur (Aristote) et du démiurge (Platon) au-dessus du monde. — Les idées ou formes des choses sont des nombres; c'est là une thèse que le néo-pythagoréisme exploite abondamment. Mais ces idées ou nombres n'existent ni en elles-mêmes (Platon) ni dans les choses (Aristote) ; elles sont en Dieu, et dérivent de Dieu, comme le nombre dérive de l'unité. On va jusqu'à dire que pour Pythagore les nombres ne sont pas les éléments des choses, mais leur modèle (32). Ainsi l'étude des nombres devient la base d'une symbolique et d'une arithmétique théologiques de fantaisie. — De Platon, les néo-pythagoriciens reprennent la théorie de l'âme du monde et la notion de la matière (57), mais ils n'ont pas compris la valeur que Platon attache à la matière; avec les stoïciens, ils la considèrent comme un substrat corporel.

D'aucuns réduisent ces quatre principes à deux : Dieu ou l'unité et la matière ou la dualité. Tantôt on les représente comme coexistant, tantôt la matière elle-même jaillit de Dieu ; mais ceux qui souscrivent à cette seconde explication ne songent pas à analyser le processus de cette émanation.

2° Dans l'application de ces principes métaphysiques à la *physique*, les néo-pythagoriciens suivent Platon et plus souvent Aristote. De même, le peu qu'on connaît de leur *logique* se rattache à Aristote. Bien que la *morale*, à raison de ses affinités avec la religion, soit un des objets principaux de leur activité, nous ne trouvons chez les néo-pythagoriciens qu'une fusion imparfaite d'idées platoniciennes, aristotéliciennes et stoïciennes.

3° Les enseignements du néo-pythagoréisme sur la *religion* et l'*ascèse* constituent devant l'histoire la meilleure part de son originalité. Le monothéisme des néo-pythagoriciens n'exclut pas un culte polythéiste des dieux inférieurs, et surtout de ces esprits démoniaques qui jouent un si grand rôle dans la théurgie néo-platonicienne. Bien au contraire, ces dieux secondaires nous servent d'intermédiaires auprès de la divinité suprême. Car l'homme doit au Dieu absolu le tribut de sa vénération. Mais ce Dieu est tellement inaccessible, tellement surélevé au-dessus de nous, que nous ne pourrions connaître ses

volontés, s'il ne les révélait lui-même. La *mantique*, à laquelle les anciens pythagoriciens déjà attachaient une grande importance, nous met en contact avec Dieu. Les préceptes moraux sur la pureté de la vie, les pratiques purificatoires doivent préparer l'homme à ce commerce divin.

Les chants et les panégyriques des néo-pythagoriciens ont personnifié dans Pythagore et Apollonius l'idéal de cette vie d'initiation. Le Pythagore qu'ils glorifient n'est plus seulement le chef d'école, le réformateur ascétique, c'est un descendant des dieux, venu sur terre. Quant à Apollonius de Tyane que Philostrate a divinisé (vers 220 ap. J.-C.) dans un roman d'aventures, il ne faut voir dans son apothéose qu'un épisode de la lutte engagée par les néo-pythagoriciens contre le nombre toujours grandissant des chrétiens.

139. Le Platonisme pythagoricien — C'est chez un groupe de platoniciens éclectiques (126) que l'on voit apparaître un mélange symptomatique de doctrines platoniciennes, stoïciennes et péripatéticiennes, avec des spéculations théurgiques et religieuses.

Plutarque de Chéronée incarne cette philosophie complexe. En métaphysique, il reprend le dualisme platonicien de Dieu et de l'âme du monde. Celle-ci anime la matière et constitue la source du mal cosmique. Une légion d'êtres démoniaques s'interposent entre ces deux principes opposés, et sont les émissaires de la providence divine. Plutarque est principalement attentif aux problèmes de la morale, qu'il met en étroite corrélation avec la religion. Il croit à l'immortalité et à la migration des âmes (Platon), il enseigne que le contact immédiat de l'homme dépouillé de lui-même avec Dieu, supplée à l'insuffisance de notre raison, il met en honneur les pratiques religieuses (Pythagore), et les divinités nationales ne sont à ses yeux que des noms divers donnés par chaque peuple à l'Être suprême.

Maxime et Apulée développent le rôle des êtres démoniaques, intermédiaires entre Dieu et la matière. Celsus, le fougueux adversaire du christianisme, base sur cette conception une justification du polythéisme. Numenius (vers 160) fait des emprunts aux mages, aux Égyptiens, aux Brahmanes et à Moïse; à l'instar des gnostiques (160), il interpose un second Dieu, le démiurge, entre le Dieu suprême et la matière. Tous font de l'âme du monde, qui informe la matière, un principe d'imperfection (Plutarque).

Combiné avec des théories égyptiennes, on retrouve le même fonds de doctrines platonico-pythagoriciennes dans une série d'ouvrages datés de la fin du IIIe siècle et transmis à la postérité sous le nom

d'Hermes Trismegiste. Ils contiennent notamment une apologie du polythéisme national et surtout du polythéisme égyptien, où l'on sent un effort vigoureux, mais découragé, du paganisme contre le christianisme triomphant. Les écrits du pseudo-Hermes Trismegiste ont joui d'une grande fortune au moyen âge (179).

§ 2. — La Philosophie gréco-judaïque

140. Origine de la philosophie gréco-judaïque. — De tous les peuples orientaux que les conquêtes d'Alexandre ont mis en contact avec la civilisation hellénique, on peut dire que les Juifs seuls se sont assimilé la philosophie grecque, en la mettant en harmonie avec leurs enseignements religieux. Les infiltrations de quelques idées grecques dans la philosophie des autres nations, des Égyptiens par exemple, sont insuffisantes pour qu'il soit question d'une philosophie gréco-orientale.

L'émigration des Juifs vers l'Égypte et Alexandrie avait commencé sous Alexandre et le flot avait grossi sous les Ptolémées. Au contact d'une civilisation étrangère, les Juifs, peu à peu, perdirent de vue l'idéal politique de leurs livres sacrés, en même temps qu'ils souscrivirent à plus d'une thèse de la philosophie grecque. Et quand la philosophie grecque elle-même, par suite de circonstances déjà signalées, ouvrit ses synthèses aux idées religieuses, les Juifs d'Alexandrie n'en furent que plus disposés à accommoder la science occidentale à leur système théologique : de cette combinaison est née la philosophie gréco-judaïque.

141. Ses caractères. — Issue de la religion, la philosophie des Juifs a toujours été, vis-à-vis d'elle, dans une étroite dépendance.

1° Elle est considérée comme un *moyen d'approfondir les livres saints*, bien qu'elle ne tarde pas à sortir de ce rôle purement exégétique. De bonne foi, les Juifs s'ingénient à retrouver dans l'ancien Testament même les idées qu'ils empruntent aux Grecs, et à cette fin, ils créent une interprétation allégorique des Écritures.

2° La philosophie des Juifs alexandrins est une philosophie *éclectique* : le point de vue religieux étant dominant chez eux, peu leur importait à quel système philosophique grec ils puisaient leurs spéculations.

3° La philosophie gréco-juive reflète, comme le néo-pythagoréisme, l'opposition du divin et du terrestre, et le contact de l'homme avec Dieu par la révélation. Mais ces théories subissent des *transpositions*

caractéristiques, parce qu'elles sont adaptées aux dogmes judaïques et aux conceptions philosophiques que ces dogmes contiennent. A le considérer dans son ensemble, ce mouvement d'idées est de tendance juive dans sa partie religieuse, de tendance grecque dans sa partie philosophique.

142. Premiers représentants de la philosophie gréco-juive. — Si par philosophie gréco-judaïque il faut entendre n'importe quel alliage de doctrines juives et de théories grecques, on en retrouve les traces avant le milieu du IIe s. av. J.-C., notamment chez ARISTOBULE (150 av. J.-C.). Mais, si par philosophie gréco-judaïque on veut signifier un système déterminé, distinct des anciennes philosophies de la Grèce, et reflétant ce mysticisme théurgique qu'on retrouve chez Philon et chez les néo-pythagoriciens, il faut chercher les premiers indices de son apparition à la fin du Ier s. av. J.-C., chez les prédécesseurs immédiats de Philon. Ainsi, ces tendances nouvelles se font jour dans le *Livre de la Sagesse*, faussement attribué à Salomon et composé, ce semble, par un contemporain de Philon. Le *Livre de la Sagesse* traduit en même temps les idées des Esséniens, auxquels des liens d'étroite solidarité rattachent Philon.

143. Philon. — Admirateur de Platon, de Pythagore, de Parménide, de Zénon, et familier à la fois des Écritures saintes, PHILON le Juif (30 av. J.-C. — 50 ap. J.-C.) opère la fusion complète de la théologie judaïque et de la philosophie grecque, et assied le dogme judaïque sur des conceptions scientifiques.

Nous ramenons à deux les théories caractéristiques du philonisme : le dualisme de Dieu et du monde, et le mysticisme religieux. Avant de les exposer, fixons les rapports que Philon établit entre la théologie et la philosophie :

1° *Rapports généraux de la théologie juive et de la philosophie grecque dans le système de Philon.* Le philosophe juif proclame l'infaillibilité absolue des livres saints et la subordination de la philosophie à la théologie. Cependant, si la philosophie doit servir la théologie, celle-ci ne peut se passer de son aide. Aussi Philon prise-t-il très haut la science grecque qui est à ses yeux l'incarnation de la spéculation rationnelle : la philosophie grecque, voire même son polythéisme, n'est

qu'une forme incomplète et impure de la doctrine contenue dans les livres saints. Pour écarter les difficultés que devait soulever cette thèse, Philon a recours à l'interprétation allégorique de la Bible et imagine une filiation entre les enseignements bibliques et la philosophie grecque — deux procédés que Philon tient de ses prédécesseurs, mais dont il fait l'emploi le plus abusif.

2° Le *dualisme de Dieu infiniment parfait et du monde fini et imparfait*. La transcendance divine fait dire à Philon que Dieu est sans propriétés (ἄποιος), qu'il est inconcevable et ineffable pour nous. Nous savons *qu'il est*, et non *ce qu'il est*. Mais ces négations mêmes ont pour base la perfection de Jehovah, et Philon, après avoir accentué le concept négatif de Dieu, insiste volontiers sur le concept positif de la bonté (Platon) et de la toute-puissance. — L'imperfection et la limite étant inconciliables avec Dieu, ne peuvent trouver en lui leur principe. Ce principe est la *matière* (Platon et les stoïciens).

Philon explique l'action de Dieu sur le monde, en faisant appel à une série d'êtres intermédiaires qu'il appelle des *forces* (δυνάμεις). Ces forces divines ne sont pas seulement des formes exemplaires, mais des principes immanents d'activité, propres à chaque substance naturelle (stoïciens). Philon les identifie avec les anges (judaïsme) et les démons (religion grecque). La notion de ces forces divines n'est pas nette : d'une part, elles sont distinctes de Dieu, puisqu'elles doivent se communiquer à un monde essentiellement autre que lui ; d'autre part, elles sont identiques à Dieu, puisqu'elles lui servent d'intermédiaires pour agir sur le monde. Philon les considère comme procédant de Dieu, sans se rallier à la théorie de l'émanation proprement dite. La force divine primordiale est le λόγος, la sagesse de Dieu. Est-ce un être personnel, comme Dieu lui-même ? Philon ne donne pas de réponse catégorique à cette question. Le monde est né non point d'une création proprement dite, mais d'une application de la force divine à la matière chaotique préexistante. Le philosophe juif est tellement enlisé

dans les spéculations grecques, qu'il n'a pas su s'en dégager pour énoncer philosophiquement la féconde doctrine de la création, inscrite à la première page de la Genèse.

Le même dualisme domine la psychologie de Philon : l'âme est un principe divin, un ange, un démon, uni à un corps matériel, en lutte avec lui (Platon). Cette opposition devient chez Philon le principe d'un mysticisme religieux. [1])

3° Le *mysticisme religieux*. Les entraves du corps ne permettent pas à l'homme de connaître Dieu en lui-même, mais seulement dans les forces divines où il se manifeste. Plus l'homme se détache du corps, plus il s'approche de la science et de la vertu (stoïciens).

Néanmoins, nous pouvons nous surélever jusqu'à la connaissance de Dieu tel qu'il est en lui-même, si une illumination surnaturelle nous découvre l'Infini. Dans cet état supérieur, où Dieu se révèle à nous, la conscience humaine s'évanouit : c'est l'anéantissement de l'homme devant Dieu, l'extase, l'état prophétique, auquel chacun peut être appelé.

CHAPITRE III

LE NÉO-PLATONISME

(depuis le IIIe jusqu'au VIe s. ap. J.-C.)

144. Caractères généraux. — 1° L'idée dominante du néo-platonisme est le *mysticisme religieux*. L'homme doit vaincre la sensibilité à force de luttes, se rapprocher de Dieu par une série d'étapes et, grâce à des secours d'ordre religieux, s'unir à l'Infini.

Dépendamment de cette conception mystique, se développe une métaphysique intégrale, qui est l'expression du *monisme*

[1]) Voir au Livre III, à propos du *mysticisme médiéval*, les notions générales sur le mysticisme.

panthéiste le plus absolu. Bien que l'opposition entre l'Infini et le fini soit poussée à l'extrême, Dieu est la source vive d'où jaillissent, par émanation, toutes les substances limitées, y compris la matière.

On peut dire que le néo-platonisme se résume en une description rigoureusement systématique du processus de l'Être divin dans l'univers et du retour de l'âme en Dieu.

2° Le néo-platonisme est un *syncrétisme original des divers systèmes de la philosophie grecque*, en ce sens qu'il interprète dans le sens religioso-mystique toutes les théories antérieures. Il est tributaire du gréco-judaïsme de Philon, du néo-pythagoréisme et du platonisme de l'époque alexandrine ; il porte aussi l'empreinte du stoïcisme, et il subit l'influence d'Aristote, à qui il est redevable de sa méthodique. — Mais c'est de Platon surtout qu'il se réclame, de Platon qui lui fournit des éléments importants de sa métaphysique, et dont il prétend restaurer les doctrines dans leur antique pureté. Il suffira de comparer ses thèses fondamentales à celles du chef de l'Académie, pour se convaincre que le néo-platonisme se méprend sur l'esprit véritable du système platonicien.

145. Division de la philosophie néo-platonicienne. — On peut assigner trois phases dans le développement du néo-platonisme, suivant les formes qu'il revêt successivement :

1° La phase philosophique et scientifique (IIIe s. ap. J.-C.);
2° La phase religieuse (IVe et Ve s. ap. J.-C.) ;
3° La phase encyclopédique (Ve et VIe s. ap. J.-C.).

§ 1. — Plotin et la phase philosophique du néo-platonisme

146 Les premiers néo-platoniciens. — AMMONIUS SACCAS († vers 242 ap. J.-C.) est désigné comme fondateur de l'Ecole néo-platonicienne. Mais ni lui, ni ses deux disciples, ORIGÈNE le philosophe et CASSIUS LONGIN, n'ont formulé ce monisme absolu qui distingue la philosophie de Plotin. Voilà pourquoi c'est à PLOTIN que revient l'honneur d'avoir tracé la voie définitive du néo-platonisme. Egyptien de naissance (204/5 ap. J.-C.), après avoir pendant onze ans suivi les

leçons d'Ammonius Saccas, il se rendit à Rome, où il dirigea avec le plus grand éclat une école de philosophie, jusqu'à sa mort en 270. Ses travaux furent rassemblés par Porphyre sous le titre : les *Ennéades*.

147. Philosophie de Plotin. — Nous suivrons Plotin dans le développement des deux idées fondamentales qui, pour lui, résument la philosophie.

1° *Le processus émanatif d'un principe suprême, source unique de tout ce qui est*, rend compte du monde métaphysique et physique. Au fur et à mesure que ce principe déploie son énergie, il s'épuise; ses déterminations, de moins en moins parfaites, suivent une marche descendante, dont voici les étapes :

a) *L'Un*. Au sommet du monde intelligible, profondément séparé du monde sensible (Platon), trône une Essence Suprême. Pour sauvegarder sa transcendance, Plotin la déclare *absolument indéterminée* (ἄπειρον). Car toute détermination, dit-il, implique une limite. L'Être suprême n'a aucun attribut, pas même l'intelligence ou la volonté. En effet, la connaissance et le vouloir supposent au moins la dualité du connaissant et du connu, du voulant et du voulu ; or toute dualité est inconciliable avec l'infiniment parfait. Toutefois ce concept négatif ayant pour base la perfection de Dieu, Plotin a recours à des descriptions positives, dont il reconnaît d'ailleurs l'insuffisance. Il représente volontiers l'Être suprême, comme le *premier* (τὸ πρῶτον), l'*un*, la *bonté* (Platon), la *lumière*, la *cause universelle*.

Immuable en lui-même, l'Un premier ne répand pas *sa substance* dans les autres êtres, ainsi que l'enseigne le panthéisme ordinaire ; mais il les compénètre par son *activité*, et ce que nous croyons être la substantialité propre des choses n'est que le produit de cette activité divine. Encore cette effusion de l'activité divine dans les divers êtres n'est pas *directe* et immédiate ; elle se fait sentir par des activités *intermédiaires*, émanant successivement l'une de l'autre. Et comme l'effet

est toujours moins parfait que la cause, ces activités s'échelonnent du plus au moins parfait, chacune occupant un degré d'autant plus bas que le nombre d'intermédiaires par lesquels elle communique avec l'énergie divine est plus considérable. Quels sont ces intermédiaires dans lesquels l'énergie divine se répand par cascades? Plotin les réduit à trois : l'intelligence et l'âme du monde dans l'ordre suprasensible, la matière dans l'ordre sensible.

b) *L'Intelligence*. L'Un premier se connaît, et donne ainsi naissance au second principe, l'intelligence, le νοῦς, dont la génération introduit le dualisme dans l'Essence divine.

Le νοῦς, en effet, est à lui-même son propre objet, et sous ce rapport son objet est *un;* néanmoins cette unité d'objet comporte une pluralité de représentations. En vertu du principe de la déchéance progressive, le νοῦς, moins parfait que l'Un, ne peut absorber dans une seule connaissance, l'énergie communiquée par l'Être premier : celle-ci se divise et s'irradie en un nombre considérable d'*idées*. C'est le κόσμος νοητὸς de Platon, avec cette différence essentielle que pour Platon les idées sont des substances (**54**, 1°), tandis que pour Plotin, elles sont des forces (νοεραὶ δυνάμεις), réunies en faisceau dans l'unité du νοῦς, mais destinées à devenir à leur tour des principes générateurs d'activités.

c) *L'Ame du monde*. Le second principe ou le νοῦς, en produit fatalement un troisième, l'âme du monde. L'âme du monde est un principe hybride, intelligent d'une part comme le νοῦς où elle contemple les idées, d'autre part, disposé à réaliser dans le monde sensible l'image de ces mêmes idées éternelles. [1]) La pluralité qu'elle porte dans son sein est encore enserrée dans l'unité, tout comme dans le νοῦς, mais elle est sur le point de s'épancher au dehors.

[1]) En divers passages, croyant mieux faire saisir cette idée que l'âme du monde sert de transition du monde suprasensible au monde sensible, Plotin distingue une double âme du monde, l'âme purement suprasensible, et l'âme déjà en contact avec la matière sensible. Cf. Zeller, *op. cit.*, III, 2 pp. 539 et suiv.

L'âme du monde, universelle, engendre les âmes particulières, c'est-à-dire les *forces plastiques* (λόγοι σπερματικοὶ, cf. **101**), les *formes* de toutes choses. Celles-ci ne sont que des effluves de la vie universelle qui circule à travers tout et dont, en dernière analyse, le τὸ πρῶτον est la source primordiale.

d) *La matière*. Comment Plotin passe-t-il du monde suprasensible au monde matériel et sensible ? Comment réduit-il l'un à l'autre, après avoir insisté avec Platon sur la différence fondamentale qui sépare l'*idée* de la *matière* ?

Voici par quelle ingénieuse théorie Plotin évite le dualisme auquel tous les platoniciens s'étaient heurtés avant lui : l'*âme du monde, ou les forces qui lui sont inhérentes, engendre la matière, et en s'unissant à la matière, produit les êtres corporels et sensibles.*

La matière, pour Plotin, n'est autre chose que l'espace qui conditionne toute existence corporelle ; c'est une pure possibilité d'être, un néant, μὴ ὄν (Platon, **57**), et Plotin l'identifie avec le mal originel, πρῶτον κακὸν. Mais n'est-il pas contradictoire de faire de la matière un aboutissant de l'idée, du néant une manifestation de l'être, du mal un produit du bien ? Non, dit Plotin, car tout processus générateur entraîne une déchéance du produit engendré. Or, dans la série des générations divines, il doit y avoir un stade dernier, où l'énergie première, affaiblie par des déperditions successives, n'est plus capable de produire *du réel*. C'est une limite, en deçà de laquelle il ne peut rien y avoir de moins parfait : cette limite est la *matière*.

Dans le monde sensible, la pluralité est régnante, tandis que dans le monde suprasensible, toute pluralité est contenue dans les liens d'une unité plus ou moins parfaite. Le monde sensible, réalisé dans la matière, n'est que le reflet de principes suprasensibles dont l'unité est aussi inaltérable que celle du soleil reflété par une multitude de miroirs. Le monde sensible est soutenu et engendré à chaque moment par l'âme du monde, de même que le soleil illumine à chaque instant le miroir où il se reflète, et ainsi le monde sensible est le prolongement de la réalité. Plotin se prévalait de cette explication

pour défendre contre les gnostiques la beauté et l'ordre de l'univers.

Tous les chaînons de l'univers sont soudés par une « sympathie cosmique », et les pulsations de l'âme du monde dans le moindre des êtres ont leurs répercussions sur tout l'ensemble de son organisme. Le monde sensible est éternel, comme la génération même des activités divines. Plotin expose en détail cette efflorescence des forces plastiques de l'âme du monde dans la nature sensible, depuis le *ciel*, dont l'âme offre la vie sensible la plus parfaite, les *astres* ou les dieux visibles de l'univers — et les *démons*, intermédiaires entre les êtres célestes et terrestres, — jusqu'aux *corps organisés et inorganisés* de la terre.

L'homme a sa place déterminée dans cet échelonnement hiérarchique. Les âmes ont préexisté aux corps; elles ont demeuré dans le sein de l'âme du monde jusqu'au jour où la nécessité du processus cosmique a exigé leur union avec la matière. Sur ces données Plotin greffe sans difficultés les théories platoniciennes de l'union extrinsèque de l'âme et du corps, de la survie et de la migration des âmes (59). Seront seules réintégrées dans leur état primitif les âmes qui, au moment de la mort, n'auront plus d'attaches avec la sensibilité ; les autres seront unies à de nouveaux corps, dont la noblesse sera proportionnée à leur degré d'attachement à la matière. Voilà pourquoi le but de la vie et de la philosophie est avant tout de réaliser le retour mystique de l'âme vers Dieu.

2° *Le retour mystique de l'âme vers Dieu.* En effet, toute la métaphysique de Plotin est une dépendance de cette union mystique, et sert d'acheminement vers sa réalisation. Le *bonheur* résulte de l'exercice parfait de l'activité intellectuelle ; or, la science véritable est indépendante de l'expérience et de l'opinion, elle relève de la pensée. Dès lors, s'affranchir du monde sensible, s'en purifier (καθάρσις) et par là même tourner ses regards vers le monde suprasensible, telle est pour Plotin l'essence de la *vertu*.

L'intelligence a l'être pour objet, et dans son développement subjectif, elle gravit successivement les divers degrés de l'ordre métaphysique. Par voie de raisonnement d'abord, elle connaît les idées et les genres suprêmes. Puis, se repliant sur elle-même, elle contemple directement et sans raisonnement, le monde intelligible. A ce second stade l'âme s'unit au *νοῦς*, auquel elle appartient ; c'est par le *νοῦς* et en lui que l'âme parvient à cette connaissance ; elle garde néanmoins le sentiment de sa personnalité. Enfin au troisième stade, l'âme contemple l'Être premier lui-même ; elle devient Dieu. Cette contemplation est confuse, inconsciente, car l'âme à ce moment est surélevée au-dessus de la connaissance et du changement, comme l'Être suprême lui-même. Ainsi, la forme transcendante de l'activité intellectuelle est une forme inconsciente ; c'est l'*extase* (*ἔκστασις*) dans laquelle l'âme ravie s'abîme en Dieu. [1])

On comprend dès lors pourquoi Plotin cherche dans la religion un moyen de faciliter l'union extatique. Malgré son monisme panthéiste, Plotin souscrit au polythéisme et à la magie, car il divinise plusieurs des énergies de l'Être premier. Par leur intermédiaire, l'homme s'élève plus facilement à l'*Un absolu* — une pensée dont les successeurs de Plotin feront la base du culte polythéiste.

148. Porphyre. — Entre les disciples immédiats de Plotin, PORPHYRE de Tyr (232/3 — mort après 301) est le plus remarquable. C'est lui qui vulgarisa les doctrines du maître, en les codifiant dans un traité Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά. En métaphysique et en physique Porphyre n'ajoute rien à Plotin, mais il développe la portée religieuse et ascétique du néo-platonisme.

Tout en écrivant contre les chrétiens, dont il était l'ennemi acharné, Porphyre cherche à édifier la doctrine de l'union mystique sur le culte des divinités, sur la mortification du corps, auquel il impose

[1]) C'est une des premières fois que nous voyons apparaître la connaissance inconsciente. Quand la philosophie moderne étudiera les états inconscients, elle les relèguera dans les formes inférieures de l'activité psychique.

des privations purificatoires pour détacher l'âme de la sensibilité. A ce double point de vue, Porphyre sert de transition entre Plotin et Jamblique.

Porphyre ouvre aussi la lignée des commentateurs néo-platoniciens d'Aristote. Le néo-platonisme, en effet, considérait l'étude de l'*Organon* d'Aristote comme une introduction à la philosophie de Platon. C'est principalement à la logique formelle que Porphyre se consacre, et il doit au contact du Stagirite la clarté et la précision que la postérité a admirées dans ses commentaires. Son Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας, nommé aussi περὶ τῶν πέντε φωνῶν, fut appelé à un énorme succès. Ce traité ne fut pas seulement commenté par les néo-platoniciens des siècles suivants, il alimenta les discussions de plusieurs générations médiévales. Porphyre fit deux commentaires des *Catégories*, qu'il défendit contre Plotin, et probablement aussi un commentaire des *Premiers Analytiques*.

§ 2. — *Jamblique et la phase religieuse du néo-platonisme.*

149. Jamblique. — Les successeurs de Porphyre ne retiennent du néo-platonisme qu'un besoin mystique de surnaturel. C'est ainsi que la religiosité est l'unique préoccupation de JAMBLIQUE (mort vers 330). Syrien d'origine, imbu d'influences orientales, il bâtit sur les fondements du néo-platonisme un Panthéon international, où il case toutes les divinités dont le nom lui est connu. Non seulement chaque élément de la métaphysique de Plotin devient un dieu, mais au nom du principe qu'entre toute unité et la pluralité qui en jaillit doit se placer une unité intermédiaire, il peuple la synthèse néo-platonicienne d'une foule d'êtres de pure fantaisie. C'est une débauche d'imagination philosophique, indice non équivoque de la décadence. Sous prétexte que, pour purifier notre âme et nous unir à l'Un-Premier, il faut recourir à l'intermédiaire des êtres divins, élevés au-dessus de nous dans la hiérarchie universelle, Jamblique fait le plus large accueil à la magie, à la théurgie, à l'astrologie, aux prophéties et aux oracles.

Les mêmes tendances se dessinent dans le traité anonyme *sur les mystères*, écrit par un disciple de Jamblique, et la longue liste des noms qui se rattachent à l'école théurgique du philosophe syrien nous amène au ve s. ap. J.-C., c'est-à-dire à la fin même de la philosophie grecque.

Mais avant de disparaître, le néo-platonisme se ressaisit un instant et ce dernier reflux de vie donne lieu à une troisième phase de son histoire, la phase encyclopédique.

§ 3. — Le néo-platonisme encyclopédique et la fin de la philosophie grecque [1])

150. Caractères de la philosophie pendant cette période. — Pendant la dernière période de son histoire, la philosophie grecque présente les caractères communs à toutes les décadences. Impuissante à créer, elle commente, et veut compenser son manque d'originalité par la masse, la prolixité et la subtilité de ses œuvres. D'une part, elle s'absorbe en compilations du néo-platonisme plotinien, qu'elle agrémente des élucubrations d'une religiosité maladive. D'autre part, elle s'éprend d'une prédilection de plus en plus marquée pour les commentaires d'Aristote. Porphyre avait mis à la mode dans l'École néo-platonicienne l'exégèse de la pensée du Stagirite (148). Nombreux furent ses imitateurs. Cependant, tous les commentateurs d'Aristote, en cette fin de civilisation, ne se recrutent pas dans les mêmes rangs. A côté des interprètes néo-platoniciens, apparaissent des interprètes péripatéticiens, qui se rattachent à la lignée des Andronicus de Rhodes et des Alexandre d'Aphrodisias. (129) Tandis que les successeurs de Porphyre cherchent à concilier Aristote avec Platon, les Lycéens au contraire marquent d'un trait profond les différences qui séparent les deux génies grecs.

Les philosophes des derniers siècles se rencontrent dans les trois centres principaux de l'empire d'Orient : Constantinople, Athènes, Alexandrie. On y peut ajouter quelques écrivains de la décadence latine.

151. L'école de Constantinople. — Themistius. — Les empereurs chrétiens d'Orient tentèrent de nombreux efforts pour ériger à Constantinople une école philosophique, et faire de la nouvelle capitale une émule d'Athènes et d'Alexandrie. Dans la 2me moitié du IVe s., nous y trouvons un des grands commentateurs d'Aristote, THEMISTIUS.

Tout en restant inféodé au paganisme, Themistius, investi de fonctions publiques, fit des concessions à la religion nouvelle que patronnaient les princes, ses protecteurs personnels. Les commentaires de Themistius sur Aristote trahissent le disciple du Lycée; sans être hostile à Platon, il combat les nouveautés que le néo-platonisme avait entées sur le platonisme.

Themistius n'eut pas de successeurs immédiats, et le mouvement philosophique à Constantinople tomba dans un état d'engourdisse-

[1]) Cf. TANNERY. Sur la période finale de la philosophie grecque. *Revue Phil.*, 1896, pp. 266 et suiv.

ment séculaire. En 618, l'empereur Héraclius appela un maître alexandrin, espérant que ses leçons réveilleraient de sa torpeur le génie de Byzance. Mais la tentative demeura vaine; la philosophie byzantine ne devait prendre son essor qu'en des temps nouveaux.

152. L'école d'Athènes. — Proclus. — Simplicius. A son déclin, comme à l'époque de sa splendeur, la philosophie grecque rayonne d'Athènes comme de son centre. C'est là qu'Aristote règne en maître incontesté, c'est là aussi que nous voyons s'accomplir la fusion complète de la dialectique aristotélicienne et de la théosophie mystique des néo-platoniciens.

Plutarque l'athénien, au début du ve siècle, et son successeur Syrianus sont les principaux initiateurs du néo-platonisme athénien: Proclus est son représentant le plus influent et le plus caractéristique. Né à Constantinople en 410, Proclus se rendit à Athènes à l'âge de vingt ans; il se fit le disciple de Plutarque et de Syrianus, et après eux, donna de l'éclat à l'école d'Athènes. Il mourut à Athènes en 485. Métaphysique panthéiste, mystique, ascétisme, mantique, théologie dévergondée : il n'est aucun des thèmes exploités avant lui, que Proclus ait refusé d'accueillir dans son encyclopédie du néo-platonisme (*Στοιχείωσις θεολογική* et *περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνος θεολογίαν*). Esprit systématique, écrivain fécond, puissant par son talent d'assimilation, mais incapable de créer, Proclus résume en lui les phases successives dont se compose l'évolution d'un système.

La triade, ou la marche triadique constitue l'idée dynamique de sa philosophie. Tout principe producteur (*μονή*) — engendre (*πρόοδος*) un produit — qui finit par faire retour (*ἐπιστροφή*) dans le sein de l'être producteur. Car le terme produit, quoique distinct du générateur, n'est que le prolongement de ce dernier, et est doué d'une impulsion fatale à s'absorber en lui. Ce monisme dynamique est la loi du monde, l'ordre universel n'en est que l'application. De l'*un* indéterminé jaillit le *νοῦς* (Plotin), mais cette émanation n'est possible que grâce à des unités intermédiaires (*αὐτοτελεῖς ἑνάδες*) dont Proclus fait des dieux personnels! (Jamblique). Le *νοῦς* se divise en trois sphères, qui se subdivisent à leur tour en triades et en hebdomades, de manière à constituer un échafaudage adapté au Panthéon païen. La matière est un produit direct d'une des triades du *νοῦς* et non point, comme chez Plotin, un écoulement final de l'âme du monde. Sur cette métaphysique Proclus greffe une psychologie mystique : elle a pour base l'illumination extatique de Dieu, et la déification de l'âme par l'intermédiaire des pratiques les plus extravagantes d'un polythéisme superstitieux et décadent (Plotin et Jamblique).

Damascius — un disciple d'Ammonius d'Alexandrie — dirigea l'école athénienne vers 520-530 dans le sens des rêveries de Jamblique. Enfin nous y rencontrons le dernier homme marquant de cette génération païenne de philosophes athéniens, le quatrième et dernier grand commentateur grec d'Aristote, Simplicius.

Disciple d'Ammonius et de Damascius, Simplicius est l'auteur d'une glose volumineuse dont plusieurs parties sont parvenues jusqu'à nous. Simplicius est un commentateur personnel, il professe le plus grand respect pour Platon; en même temps, il nous a légué des fragments et des indications qui sont de la plus haute utilité pour l'intelligence des doctrines de ses prédécesseurs.

Tous ces représentants de l'école athénienne se cramponnent aux derniers tronçons d'un paganisme vermoulu avec une opiniâtreté que les progrès universels du christianisme ne font que rendre plus acharnée. Quand l'esprit de l'enseignement athénien ne répondit plus aux convictions de la majorité des auditeurs, l'empereur Justinien ordonna, par un décret de 529, la fermeture de l'école d'Athènes. C'est à ce moment que l'histoire nous rapporte l'exode devenu fameux d'un groupe de philosophes dépités — Damascius et Simplicius étaient du nombre — vers le royaume d'un prince barbare, sympathique aux idées de la civilisation grecque. Leur séjour à la cour persane de Chosroès Nischirwan fut de courte durée. La nostalgie les ramena dans le monde grec, quand en 533 le roi de Perse conclut un traité de paix avec Justinien. L'école d'Athènes resta définitivement fermée, et ses anciens maîtres se dispersèrent et continuèrent leurs travaux dans l'obscurité de la vie privée. C'est après 529 que Simplicius notamment rédigea les commentaires qui nous sont restés de lui.

153. L'école d'Alexandrie. — Ammonius. La personnalité la plus en vue dans l'école d'Alexandrie est Ammonius, disciple de Proclus. Il renoue la tradition du néo-platonisme scientifique, et reprend l'exégèse d'Aristote suivant l'esprit de Porphyre. Durant sa longue et influente carrière, Ammonius présida à la formation de la plupart des philosophes de cette fin de siècle. Damascius fut son disciple, plus tard Jean de Philopon, Asclepius, Simplicius, Olympiodore.

Des chrétiens fréquentaient ses leçons, et le maître évitait de blesser leurs croyances. Non seulement l'école d'Alexandrie avait de ces égards, mais à l'encontre de celle d'Athènes, elle évoluait de jour en jour plus décidément vers le christianisme.

Jean de Philopon, qui écrivit dans le premier tiers du VIe siècle, des commentaires aristotéliciens et un traité *de l'éternité du monde* dirigé contre Proclus, fait expressément profession de la religion

catholique. Olympiodore lui aussi est un converti, et l'on peut dire qu'à partir du milieu du VIe siècle l'école d'Alexandrie est complètement christianisée.

Le souffle chrétien qui s'était communiqué à l'antique métropole du néo-platonisme se préparait à informer un cycle nouveau de spéculations, où une vitalité intense aurait circulé, lorsqu'en 640 les Arabes envahirent l'Égypte, et livrèrent aux flammes les écoles alexandrines et la bibliothèque séculaire qui faisait la gloire des Césars.

154. La philosophie en Occident. — En cessant d'être la capitale politique du monde, Rome vit s'évanouir aussi son prestige scientifique. Le IVe siècle ne produit en Occident que des commentaires insignifiants de logique et des traductions latines d'œuvres grecques. Vegetius Praetextatus et Marius Victorinus (v. p. l.), — un converti au christianisme qui vécut comme rhéteur sous Constance (vers 350) — sont les seuls écrivains qui méritent d'être signalés. Au Ve siècle, Macrobe et Chalcidius se livrent à des compilations platoniciennes et néo-platoniciennes que consultera le prémoyen âge. Quant à Marcianus Capella et Boèce, bien que tributaires l'un et l'autre du monde grec, ils appartiennent aux générations médiévales (v. p. l.).

157. Destinées de la philosophie grecque. — Les influences de la philosophie grecque se perpétuèrent à travers la philosophie médiévale, et par son canal s'infiltrèrent jusque dans la philosophie moderne. Au moyen âge, elles s'exercèrent dans trois directions principales : dans la philosophie byzantine, dans la philosophie asiatique, dans la philosophie des pères de l'Église et de l'Occident chrétien. De ces trois courants d'idées le dernier est le plus important ; par lui s'établit la communication entre l'antiquité et l'âge moderne.

D'ailleurs, les grandes idées qui dominent la philosophie chrétienne la diversifient profondément de tous les systèmes antérieurs : le même fait religieux qui divise l'histoire de l'humanité en deux âges, est aussi le sommet de deux versants dans l'histoire des idées philosophiques.

LIVRE TROISIÈME

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE ET MÉDIÉVALE

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

156. Avènement du christianisme. Son influence sur la philosophie. — Même au point de vue philosophique, on peut dire que le christianisme est venu à son heure. D'abord, il rétablit dans les âmes le calme nécessaire au travail intellectuel, et mit fin à ces inquiétudes et à ces troubles dont la philosophie grecque, à son déclin, subit si vivement l'action énervante.

De plus, le christianisme servit de guide dans la construction de nouvelles synthèses. Tandis que les religions païennes avaient dérouté la philosophie dans la recherche du vrai (2), la religion chrétienne, révélée par un Dieu infaillible, fixa définitivement l'humanité sur les problèmes capitaux de la vie : elle implique tout un système de philosophie dont elle facilite à l'intelligence la démonstration naturelle. La dépendance essentielle de l'homme vis-à-vis de Dieu créateur, l'individualité des créatures, la finalité de l'univers, la distinction de l'âme et du corps, l'immortalité personnelle : voilà quelques grandes thèses qui, pendant de longs siècles, remplissent les cadres de la philosophie catholique, tout en rappelant singulièrement les solutions les plus parfaites léguées par les génies de l'antiquité.

Cependant, il ne faudrait pas exagérer l'influence de la dogmatique chrétienne sur la philosophie, et croire qu'elle ait enlevé à celle-ci, par une tutelle excessive, toute liberté d'allures. Nous préciserons la dépendance de la raison vis-à-vis de la foi, quand nous interrogerons sur cette question les grands représentants de la pensée médiévale. — Il ne faudrait pas s'imaginer non plus qu'il suffit d'étudier le contenu de la révélation chrétienne pour se rendre compte des systèmes philosophiques nés à l'ombre de ses dogmes. Le Christ a fondé une

religion, il ne s'est pas constitué chef d'une école philosophique. On pourra s'en convaincre en comparant les dogmes chrétiens et les synthèses brillantes du XIIIe siècle.

157. La philosophie patristique et la philosophie médiévale. — La communauté des croyances qui dirigent leurs recherches établit des affinités entre la philosophie patristique, et la philosophie scolastique qui fut la plus importante manifestation de la pensée médiévale.

Cependant ces deux époques de la philosophie chrétienne sont loin de se ressembler. La philosophie patristique se déploie dans une civilisation tout imbue des idées grecques, et se rattache intimement, par ce côté, au monde disparaissant; ses idées sont en partie nouvelles, son mode de penser est ancien. En outre, le souci fondamental de ses maîtres est bien plus d'établir et de développer le dogme que de faire des raisonnements philosophiques : ceux-ci n'ont dans leurs préoccupations qu'une importance secondaire. — La scolastique au contraire naît sur un sol vierge de civilisation hellénique, elle germe au sein des races germaniques, appelées à détenir désormais l'hégémonie intellectuelle. De là chez les scolastiques un génie propre que l'on ne trouve pas chez les Pères de l'Église. D'autre part, la scolastique trouve toutes fixées les bases du dogme; son rôle théologique consiste à faire fructifier le legs sacré des premières générations chrétiennes. Voilà pourquoi, bénéficiaire des travaux de la philosophie patristique, elle a moins de peine à mener de front une étude approfondie de la théologie et de la philosophie, et elle construit, sur les assises de la raison, un édifice grandiose, dont le style architectonique propre s'harmonise en tout avec les principes organiques du christianisme.

Un jour vint cependant, où dans un accès d'orgueil, la philosophie renia cette intime solidarité de la théologie catholique. La Renaissance rompit avec l'esprit religieux du moyen âge et transmit à la philosophie moderne son individualisme outrancier.

PREMIÈRE ÉPOQUE

La Philosophie Patristique

---

158. Caractères de la philosophie patristique. — 1° *Elle est incidente et fragmentaire.* La tâche primordiale qui s'imposait aux Pères de l'Église était, d'une part, de montrer quel est le dogme et de le préserver de tout alliage hérétique avec les doctrines judaïques et païennes ; d'autre part, de maintenir, à l'encontre des schismes, l'unité de discipline et de gouvernement ecclésiastiques. Aussi la philosophie des Pères de l'Église est fragmentaire, et la plupart des questions abordées sont déterminées par les nécessités de la polémique.

2° *Elle est dépourvue d'unité.* Par cela même que leur œuvre philosophique est fragmentaire, on comprend que les Pères de l'Église ne se sont pas mis d'accord sur un ensemble d'idées organiques coordonnées entre elles. Il n'y a pas de *synthèse patristique*, comme il y eut plus tard une *synthèse scolastique*. Les écrivains de cette époque s'abandonnent aux influences les plus diverses de leur milieu. Ils subissent à dose très inégale l'ascendant des néo-platoniciens ; par l'intermédiaire de ces derniers, ils sont tributaires de Platon et d'Aristote ; mais ils recueillent aussi des théories stoïciennes, académiciennes, juives et orientales. Seuls, les enseignements nouveaux du christianisme sur quelques problèmes agités par la philosophie trouvent créance chez tous, et constituent un élément d'unité ; encore rencontre-t-on dans leur interprétation la plus grande diversité.

159. Division. — On peut diviser la philosophie patristique, en prenant pour base les luttes religieuses qui lui donnent naissance. Or, l'histoire de ces luttes se répartit en deux périodes, suivant les discussions doctrinales qui en furent le principal aliment et suivant les résultats auxquels elles aboutirent.

Première période. — Luttes des trois premiers siècles, depuis la fondation de l'Église jusqu'au concile de Nicée (325). C'est l'époque de la fixation des dogmes fondamentaux.

Deuxième période. — Luttes du IVe au VIIe siècle, depuis le concile de Nicée jusqu'au concile in Trullo (692). C'est l'époque du développement de la dogmatique chrétienne.

CHAPITRE Ier

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE PENDANT LES TROIS PREMIERS SIÈCLES

160. Doctrines hérétiques. Le Gnosticisme. — La principale hérésie des premiers siècles est le *Gnosticisme* [1]. Il a de nombreuses attaches avec la philosophie grecque décadente et, comme celle-ci, il présente un alliage syncrétique des théories existantes. L'origine du mal et du monde où le mal se manifeste est le problème fondamental de tous les systèmes gnostiques. Pour le résoudre, ils recourent à une science plus haute que la foi révélée, à une connaissance religieuse spécifique, qu'ils appellent la γνῶσις. Le dualisme essentiel de Dieu, principe de l'être et du bien, et de la matière, principe du mal (Philon, **143**, 2°); l'évolution de l'être divin, produisant par émanation (προβολή) une série d'Eóns de moins en moins parfaits (Plotin); l'alliage de l'élément divin et de l'élément matériel donnant naissance au monde : telles sont les idées métaphysiques et cosmologiques du gnosticisme. La création, la rédemption chrétienne ne sont dès lors que des phénomènes naturels et nécessaires, des épisodes de la lutte de l'élément divin contre la matière dont il tend à s'affranchir. La rédemption s'achèvera par le retour cosmique de toutes choses dans leur place propre, ἀποκατάστασις πάντων. Pour adapter ces doctrines au texte

[1] Il y avait encore d'autres hérétiques : les manichéens, les ébionites, les elcésaïtes, les monarchiens, les millénaristes, les montanistes.

des Écritures, les gnostiques interprètent celles-ci dans un sens allégorique (cf. Philon), jusqu'à ce que la lettre se plie de force à leurs conceptions [1]).

Le gnosticisme revêtit des formes nombreuses et compta beaucoup d'adhésions. Cérinthe, Saturnin, Marcion, Carpocrates (vers 160), Basilides, surtout Valentin — qui tous vécurent au IIe s. — sont les principaux représentants du gnosticisme.

161. Premiers écrivains ecclésiastiques. — Sans doute, la science ecclésiastique apparaît déjà avec les écrits du *Nouveau Testament*, et notamment dans les lettres de S. Paul, on peut découvrir un système théologique. Les écrits des premiers Pères ont aussi une grande importance doctrinale ; mais c'est Justin-le-Philosophe, au IIe siècle, qui le premier indique la marche à suivre pour expliquer et défendre la foi. Vers le même temps, d'autres que lui, S. Irénée de Lyon (vers 120-202) et Hippolyte de Rome, mènent vigoureusement l'attaque contre le gnosticisme. — Au IIIe siècle, il faut se transporter à Alexandrie — une des places fortes du gnosticisme — pour rencontrer la plus brillante école chrétienne.

162. L'Ecole d'Alexandrie. Origène. — Fondée par Pantène († 200), illustrée par deux grands hommes, Clément d'Alexandrie († avant 216) et Origène (185-254), l'école chrétienne d'Alexandrie ne se put soustraire à l'influence des idées cosmopolites de la métropole orientale.

Nous possédons de Clément d'Alexandrie un ouvrage tripartite, comprenant le *Λόγος προτεπτικός πρὸς Ἕλληνας*, le *Παιδαγωγός*, et les *Στρωματεῖς*; les deux derniers traités devinrent une des sources de la mystique catholique (v. p. I.)

Dans son principal ouvrage *περὶ ἀρχῶν*, Origène entreprend le premier exposé systématique du dogme. A ce titre, il occupe une place d'honneur dans l'histoire de la pensée chrétienne. Entre tous les Pères alexandrins, Origène subit le plus vivement l'empire de son milieu : de la philosophie gréco-judaïque d'abord, notamment de Philon à qui il emprunte sa théorie de l'interprétation allégorique de la Bible, — de la philosophie

[1]) On retrouve les mêmes principes philosophiques à la base du *manichéisme*, bien que leurs applications aux dogmes catholique ne soient pas les mêmes que dans le gnosticisme.

de Platon, d'Aristote et des stoïciens, par l'entremise du néo-platonisme, — des systèmes gnostiques même. Si bien qu'on a pu dire d'Origène qu'il était chrétien dans son commerce social, grec dans ses conceptions du monde et de Dieu. Aussi dans ses réfutations du gnosticisme s'est-il abandonné à plusieurs théories que plus tard ses successeurs désavouèrent : telles sont les doctrines de la préexistence des esprits dans un monde antérieur (Platon), leur égalité originelle, la création éternelle, le retour de toutes les créatures (ἀποκατάστασις) à Dieu à la fin des choses.

Malgré quelques théories hasardées, Origène met à la base de sa philosophie la théorie de la *création*, que ses prédécesseurs, mieux inspirés que Philon le Juif (**143**, 2°), interprètent déjà dans le sens biblique, mais dont il se constitue un des promoteurs les plus éloquents. Ainsi prennent fin les hésitations et les alternatives des philosophes grecs, impuissants à expliquer les rapports de Dieu et du monde (**138**, 1°). Les uns souscrivaient au dualisme de Dieu de la matière, sans justifier l'origine et l'indépendance de la matière (Platon, Aristote); les autres enseignaient l'effusion fatale de la substance ou de l'activité divine dans le fini (stoïcisme, panthéisme alexandrin). Aucun de ces systèmes ne rend compte des rapports de l'Infini et du fini. Le panthéisme moniste n'explique pas pourquoi Dieu se répand dans le contingent, tandis que l'individualisme dualiste se heurte à une arbitraire juxtaposition de la matière et de Dieu. Au contraire, la doctrine de la *création*, ou de la *production du monde ex nihilo, par un acte de la volonté libre du Tout-Puissant*, résout l'insoluble énigme; elle maintient avec Aristote la distinction substantielle de l'Être nécessaire et de l'être contingent, avec Plotin la dépendance primordiale du monde vis-à-vis de Dieu. La théorie créationiste est une des plus importantes conquêtes de l'esprit chrétien sur l'esprit grec et païen. Elle fut reprise par toute l'époque patristique et médiévale. [1])

[1]) L'École d'Alexandrie s'éclipse déjà avec les disciples d'Origène, DENYS

163. Ecrivains de langue latine. — MINUCIUS FELIX ouvre la série des écrivains de langue latine qui se consacrèrent à la défense scientifique des idées religieuses. Mais le plus célèbre est TERTULLIEN de Carthage (169-220). Ses ouvrages (principalement *de idolatria, apologeticus, de anima, libri duo ad nationes*, et plusieurs traités sur le gnosticisme[1], écrits dans une langue vigoureuse et hardie, contiennent des diatribes acerbes contre le gnosticisme, contre les productions artistiques et scientifiques de la société romaine, voire même contre toute science rationnelle. On connaît cette dure parole qu'on place dans sa bouche : *credo quia absurdum*. Prise au sens absolu, elle dénature la base philosophique de l'acte de foi.

Cependant Tertullien lui-même porte l'empreinte du milieu grec, du stoïcisme p. ex. qui inspire maint passage de son *traité de l'âme*. Toutes ses doctrines ne sont pas à l'abri de la critique. Ainsi il croit devoir reconnaître à l'âme une certaine nature corporelle, *animæ corpus asserimus propriæ qualitatis et sui generis* [1]), sans néanmoins nier son immortalité ; puis, en conformité avec cette doctrine, il souscrit franchement au traducianisme, enseignant que l'âme, aussi bien que le corps, doit son origine à la génération, *velut surculus quidam ex matrice Adam* [2]).

Après Tertullien, mais moins importants que lui, viennent CYPRIEN de Carthage (vers 200-258), COMMODIEN, ARNOBE, qui écrivit dans les premières années du IVe s. *(adversus gentes)* et LACTANCE (vers 260-340. *Institutiones divinæ*).

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE DEPUIS LE IVe JUSQU'AU VIIe S.

164. La patristique au IVe et au Ve s. — L'édit de Milan (313), dû à la protection de Constantin-le-Grand, avait donné à l'Église catholique droit de cité dans l'empire ; le concile de Nicée (325) avait fixé ses dogmes capitaux. Elle put désormais produire la vérité au grand jour, tenir des assises solennelles pour promulguer l'enseignement de ses docteurs et repousser les assauts de ses ennemis.

LE GRAND († en 264), auteur d'un traité contre le matérialisme atomiste, et GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.

1) *De anima*, cap. 9. — 2) *Ibid.*, cap. 19.

Pendant le IVe et le Ve s. en effet, l'hérésie lutte corps à corps avec la religion nouvelle. Les écoles d'Antioche, d'Alexandrie et de Cappadoce sont, en Orient, les foyers principaux de l'étude théologique; les luttes doctrinales absorbent le meilleur effort des hommes de ce temps; d'après leur objet principal, nous distinguons les controverses trinitaristes, christologiques, anthropologiques.

165. **Les controverses trinitaristes.** — Elles furent soulevées par l'arianisme. Dénaturant le mystère de la sainte Trinité, les ariens enseignaient la subordination du Fils vis-à-vis du Père, niaient la procession divine et l'éternité du Fils et faisaient du Saint-Esprit une créature du Fils.

S. ATHANASE, évêque d'Alexandrie († 373). puis GRÉGOIRE DE NYSSE (331-394), son frère BASILE LE GRAND († 379) et GRÉGOIRE DE NAZIANCE — les " trois lumières de Cappadoce „ — furent les adversaires les plus redoutables de l'arianisme. Héritier des traditions de l'école d'Alexandrie, Grégoire de Naziance rédigea des extraits de *l'Organon*. Mais son renom de science ne peut rivaliser avec celui de Grégoire de Nysse, le grand continuateur de l'œuvre d'Origène. Grégoire de Nysse chercha à démontrer l'accord de la raison et de la foi, mais il se débarrassa des thèses hétérodoxes du théologien alexandrin.

En Occident, l'arianisme fut combattu par S. HILAIRE de Poitiers († 366) et S. AMBROISE (vers 340-420). Les ouvrages de S. Ambroise sont marqués au coin du caractère pratique de leur auteur; chez le célèbre évêque de Milan, l'homme de science est au service de l'homme d'action. Entre tous les écrits des Pères, l'*Hexaemeron* de saint Ambroise est un de ceux que le moyen âge étudiera le plus volontiers.

Les conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople (381) portèrent à l'arianisme un coup mortel.

166. **Les controverses christologiques.** — NESTORIUS (428) mutile le dogme de l'incarnation, en admettant dans le Christ l'existence réelle de deux personnes correspondant aux deux natures. Il fut combattu par CYRILLE D'ALEXANDRIE († 444).

Une réaction excessive contre le nestorianisme inspira aux Eutychiens monophysites la doctrine non moins erronée de la confusion des deux natures dans la personne du Christ. Le concile de Chalcédoine mit fin à cette hérésie (451) [1]).

[1]) Une autre controverse christologique fut soulevée au VIIe siècle, par les monothélites qui n'admettaient dans le Christ qu'une seule volonté. — Cette erreur fut condamnée au Concile de Constantinople (680-681).

167. Les controverses anthropologiques. — Les luttes précédentes avaient porté la discussion sur les notions métaphysiques de la nature et de la personne. Plus importantes au point de vue philosophique furent les controverses sur la grâce, le péché originel et la liberté, parce qu'elles mirent en cause la nature de l'homme et ses rapports avec l'Infini. Le pélagianisme niait le péché originel et la nécessité de la grâce pour arriver au salut ; il faussait la doctrine de la prédestination, en déclarant que les œuvres sont bonnes par les seules forces de la nature et constituent la cause méritoire du bonheur.

Le pélagianisme trouva un adversaire de génie en la personne de S. Augustin.

168. Saint Augustin. Sa vie et ses œuvres. — S. Augustin n'est pas seulement un des plus célèbres Pères de l'Église ; il est aussi le plus grand philosophe de son temps. Sa philosophie suit d'abord pas à pas les cadres de sa dogmatique, mais elle s'étend bientôt au-delà des nécessités de la polémique pour embrasser des problèmes nouveaux et indépendants.

Né en 354 à Thagaste, d'une mère chrétienne, Monique, qui contribua puissamment à sa formation morale, S. Augustin quitta bientôt l'enseignement de la rhétorique qu'il avait pratiqué en diverses villes de l'Asie Mineure et de l'Italie, pour s'adonner aux études théologiques. Après avoir adhéré au manichéisme, nourrissant aussi des sympathies pour le scepticisme de la nouvelle Académie, il fut converti au catholicisme par S. Ambroise de Milan qui le baptisa en 387. Nous le retrouvons ensuite à Hippone dont il illustra le siège épiscopal ; jusqu'à sa mort en 430, S. Augustin se consacra à la propagation du catholicisme, et à la réfutation des hérésies contemporaines, du pélagianisme notamment, et du manichéisme dont il avait autrefois partagé les erreurs.

Nous n'étudions ici que l'œuvre philosophique de S. Augustin. A ce point de vue, citons parmi ses nombreux traités : les *Retractationum libri duo* écrits vers 427 et contenant un résumé critique de ses travaux depuis sa conversion, — les *Confessiones* (400) où il relate l'histoire de sa formation intellectuelle et morale jusqu'à la mort de sa mère (387), — le traité *contra Academicos*, dirigé contre ces néo-sceptiques dont il avait un instant partagé les doutes, — les *Soliloquia, de immortalitate animæ, de quantitate animæ, de libero arbitrio, de magistro*. Les célèbres ouvrages *de civitate Dei* et *de trinitate*, dont la portée est avant tout dogmatique et apologétique, sont riches aussi en considérations philosophiques.

S. Augustin était familiarisé avec les principaux penseurs de l'antiquité, qu'il connaissait surtout par Cicéron. Il estimait Aristote, mais le mettait bien en dessous de Platon *(vir excellentis ingenii et eloquii Platoni quidem impar)* [1]). Il considérait ce dernier comme un précurseur de la pensée chrétienne, et il a fait siennes plusieurs de ses doctrines. S. Augustin lisait aussi les stoïciens (p. 101, n.) et les néo-platoniciens, surtout Plotin, Jamblique, Porphyre [2]). Le rhéteur Marius Victorinus (154), inféodé aux idées alexandrines, a exercé sur l'évêque d'Hippone un ascendant réel et lui a fourni plusieurs traductions latines d'œuvres anciennes.

169. Philosophie de S. Augustin. — La philosophie de S. Augustin est avant tout une étude de Dieu ; vers celle-ci convergent sa métaphysique, sa morale et surtout sa psychologie. « Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino. » [3]) Mais toutes ses spéculations rationnelles sont dominées par une théorie originale sur les rapports de la foi et de la raison.

1° *Rapports de la foi et de la raison.* S. Augustin jette les fondements d'une doctrine qui sera chère au moyen âge, et qui trouvera au XIIIe s. son expansion complète : la foi et la raison se rendent des services mutuels, à des points de vue différents. « Intellige ut credas, crede ut intelligas ».

a) Intellige ut credas, car la raison fournit les concepts qui sont à la base des vérités qu'il faut croire, elle prouve l'existence et l'infaillibilité de la révélation [4]), elle montre que le mystère est suprarationnel mais non antirationnel.

b) Crede ut intelligas, car il est des vérités que la raison ne saurait soupçonner, si Dieu ne les proposait d'abord à notre foi, par la révélation.

2° *Métaphysique, physique et théodicée.* Chez S. Augustin la métaphysique et la physique sont intimement soudées à la théodicée : ce n'est en effet que pour fixer leurs rapports avec

[1]) *De civit. Dei*, VIII, 12. — [2]) GRANDGEORGE, *S. Augustin et le néo-platonisme.* Paris, 1896. — [3]) *Soliloq.* I, 7. — [4]) Nullus quippe credit, nisi prius cogitaverit esse credendum. *De prædest. sanctorum*, 2, 5. — Nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit. *De vera relig.* 25, 46.

l'Infini, que le philosophe africain considère les déterminations générales de l'être et les lois qui régissent les substances corporelles. Nous nous bornerons à signaler en cette matière les thèses les plus importantes pour l'histoire des idées.

a) Existence et nature de Dieu. S. Augustin démontre l'existence de Dieu par l'étude *a posteriori* de la contingence du monde, par la contemplation de l'ordre de l'univers, par le témoignage de la conscience, et de préférence par les caractères de nécessité et d'immutabilité que possède l'objet de nos représentations intellectuelles. [1])

Contre les manichéens, il défend le monisme primordial d'un Dieu bon, infiniment parfait; contre les néo-platoniciens, la théorie de la création, et toutes les conséquences qu'elle implique (**162**). Néanmoins divers thèmes alexandrins sont heureusement transposés dans cette théodicée chrétienne : Dieu est la simplicité par essence, il est inconnaissable en lui-même; sa majesté suzeraine est surélevée au-dessus des catégories. La science divine est un des problèmes de prédilection de la philosophie augustinienne; à cette étude se rattache la théorie de l'exemplarisme à laquelle S. Augustin a attaché son nom.

b) La théorie de l'Exemplarisme — une correction de la doctrine platonicienne et néo-platonicienne des Idées — est une des clefs de voûte de la métaphysique augustinienne. Avant de créer l'univers, Dieu a dû en concevoir le plan grandiose; il connaît les essences possibles, dans leur rapport avec son essence infinie dont elles sont de lointaines imitations *(principales formæ quædam vel rationes rerum)*. A chaque individualité contingente correspond une *idée* divine, norme de sa réalité. *(Singula igitur propriis sunt creata rationibus.)*

Fondement ontologique suprême des essences contingentes, les *idées* divines sont aussi la base définitive de leur *cognoscibilité*, et par voie de conséquence, sur elles repose en dernière analyse la *certitude* du savoir humain; non pas que nous con-

1) *De lib. arbitrio,* II, 12 et 15.

naissions les choses en Dieu (ontologisme), mais parce que, par un retour synthétique, nous voyons que les attributs de toutes choses reproduisent nécessairement leur exemplaire increé.

c) Les rationes seminales. Les choses contingentes sont la copie des idées divines ; elles les reproduisent imparfaitement. A l'origine du monde corporel, Dieu a déposé dans la matière des forces actives, constituées d'après les exemplaires qui, dans sa science éternelle, correspondent aux essences matérielles. Ce sont les *principes séminaux* ou les *rationes seminales* (cf. Λόγοι σπερματικοὶ, v. p. 86), dont la germination successive dans le sein de la matière réalise les êtres concrets et ultérieurement l'ordre cosmique. S. Augustin souscrit franchement à l'optimisme esthétique et métaphysique, et cherche ses fondements dans la pensée de Dieu qui a dû concevoir entre les essences des rapports harmonieux.

3° *Psychologie de S. Augustin.* S. Augustin est un psychologue ; sa méthode est l'observation interne ; il excelle à décrire les états psychiques.

a) La nature humaine. L'homme est une juxtaposition de deux substances, l'âme et le corps. Élevée au-dessus du corps, l'âme, dit-il, est indépendante de lui (Platon). Le corps n'agit pas sur l'âme, c'est l'âme qui agit sur elle-même dans le corps où elle est répandue.

S. Augustin prouve l'*immatérialité* de l'âme humaine par les caractères de la représentation intellectuelle et par la connaissance que l'âme possède d'elle-même ; l'*immortalité* de l'âme par sa participation aux vérités immuables et éternelles. Mis en demeure de se prononcer sur l'origine de l'âme, le philosophe africain se meut dans des hésitations pénibles qui se perpétueront pendant la première partie du moyen âge : d'une part, la transmission du péché originel l'incline à souscrire au *traducianisme* ou *génératianisme*, pour qui l'âme de l'enfant se détache de l'âme même des générateurs ; d'autre part, il ne rejette pas le *créatianisme* qui enseigne la création journalière des âmes lors de la génération.

L'âme se manifeste par de multiples activités qui ne diffèrent pas réellement de sa substance : S. Augustin reconnaît volontiers trois facultés, la mémoire, l'intelligence, la volonté, — une des nombreuses divisions trichotomiques de sa psychologie, dans laquelle il cherche de préférence une image de la sainte Trinité. Étudions de plus près l'intelligence et la volonté.

b) L'intelligence. A l'encontre du scepticisme académicien auquel il avait adhéré d'abord, S. Augustin pose en thèse que la *certitude* est nécessaire à la possession du bonheur. La certitude primordiale est celle de la conscience et de la *réalité du moi pensant* [1]; car pour douter il faut être, bien plus, pour douter il faut se souvenir, raisonner, vouloir. *Noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas* [2]. Nous sommes certains aussi de la vérité de nos *représentations intellectuelles* (ratio, intellectus) *du monde extérieur*, et si nous leur donnons une adhésion que nous refusons aux sensations, c'est que nous connaissons la norme de leur vérité. Cette norme est leur ressemblance avec les idées divines, et conséquemment avec la réalité objective (2°, *b*). Notre intelligence est faite pour connaître le vrai, parce qu'elle est une participation créée de l'intelligence infinie, qui ne peut ni se tromper ni nous tromper. En dernière analyse, S. Augustin résout le problème critériologique en le rattachant, par voie déductive, à sa métaphysique et à sa théodicée.

Parlant de l'*origine* de nos connaissances intellectuelles, il en fait des phénomènes purement actifs, qui ne subissent aucune influence causale de nos représentations sensibles (Platon) [3]. La connaissance de l'âme par elle-même est, pour le philosophe africain, l'*objet* principal du savoir.

c) La volonté occupe une place prépondérante dans la psychologie augustinienne [4]. Sur son ordre, le sens intime et

[1]) Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. *De vera relig.*, 73. — [2]) *Ibid.*, 72. — [3]) Eamdem ejus imaginem non corpus in spiritu sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. *De gen. ad litt.* XII, c. 16, n° 35. — [4]) Voluntas est quippe in omnibus, omnes nihil aliud quam voluntates sunt. *De civit. Dei*, XIV, 6.

l'intelligence entrent en exercice. C'est aussi de la volonté que relève l'acte de foi, ou l'assentiment de l'intelligence à une vérité qu'elle ne comprend pas.

4° *Morale de S. Augustin.* Dieu est le terme de la vie humaine. Le bonheur surnaturel réalisera l'union du fini et de l'infini par la connaissance et par l'amour. Les polémiques qu'il engagea contre le manichéisme, le pélagianisme et le semipélagianisme, amenèrent S. Augustin à étudier les problèmes du mal, de la liberté, de la grâce, de la prédestination. Le mal ne se partage pas avec le bien l'empyrée métaphysique (manichéisme), il est une privation du bien et par conséquent n'affecte que les choses contingentes, douées d'un certain degré de bonté. — Quant à la doctrine de S. Augustin sur la prédestination, elle n'est pas facile à déterminer. Une controverse séculaire s'est élevée sur les textes qui s'y rapportent et les systèmes les plus divers se sont autorisés du nom de l'illustre penseur.

S. Augustin exerça une influence prépondérante sur les destinées de la théologie et de la philosophie chrétienne [1]).

170. Les écrivains du Vme siècle. — Le Pseudo-Denys. — A partir du ve siècle, la philosophie patristique perd de sa vigueur. Ceux de ses représentants qui nous ont transmis des théories philosophiques, les ont demandées au néo-platonisme. On retrouve l'influence du néo-platonisme, dans la mesure où il se concilie avec le christianisme, chez Synesius de Cyrène (365/370 — 430), Nemesius d'Émèse (vers 450) ; à l'école de Gaza, Procopius écrivit un contre-traité pour combattre la

[1]) Parmi les autres écrivains du ive siècle, moins directement mêlés à la polémique, mentionnons S. Jérôme († 420), auteur de la *Vulgate*, du *liber de viris illustribus,* d'une traduction de la chronique d'Eusèbe. Ses lettres firent les délices des clercs du moyen âge, et son histoire littéraire resta pendant de longs siècles le modèle des annalistes et chroniqueurs. Rufin (vers 346-410) qui fut d'abord l'ami de S. Jérôme, plus tard s'aliéna son amitié à cause de ses opinions origénistes, traduisit un grand nombre d'œuvres grecques en latin, notamment l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, des homélies d'Origène son περὶ ἀρχῶν. Il écrivit aussi des traités originaux en latin.

στοιχείωσις θεολογική de Proclus. — Au point de vue de l'histoire générale des idées, un seul homme émerge dans la littérature orientale de cette période, c'est l'auteur faussement connu sous le nom de S. Denys l'Aréopagite, disciple de S. Paul. De longues controverses se sont élevées sur cette personnalité, elles ne sont pas encore closes. Il semble qu'il faille localiser à la fin du v[e] siècle les écrits du PSEUDO-DENYS. Ils n'apparaissent pas avant l'époque de la grande Conférence religieuse de Constantinople. Les traités du pseudo-Denys sur *les noms divins, la théologie mystique, la hiérarchie céleste, la hiérarchie ecclésiastique*, ont inspiré la mystique et la scolastique jusqu'à la Renaissance. Un des premiers admirateurs et imitateurs du pseudo-Denys fut MAXIME LE CONFESSEUR (vers 580-662).

171. Philosophie du Pseudo-Denys. — La philosophie du pseudo-Denys a pour pivot Dieu et l'union mystique.

a) Dieu en lui-même. Dieu a toutes les perfections des créatures. Il est bien, beauté, force, unité (traité des noms divins). Mais à raison de sa transcendance (traité de la théologie mystique), il est à un certain point ineffable, obscur, non-être (Plotin).

b) Dieu principe des choses. Dieu est avant tout bonté, et tous les autres êtres sont une effusion de sa bonté *(processiones divinæ)* comme la lumière est une effusion du soleil (Platon, Plotin). Entre l'homme et Dieu, il y a tout un échelonnement d'esprits célestes (traité de la hiérarchie céleste) dont la hiérarchie ecclésiastique est le décalque (traité de la hiérarchie ecclésiastique).

c) Dieu fin des choses. Toutes choses tendent vers Dieu. Le bien, après être descendu dans la créature, remonte à son point de départ. En ce qui concerne l'homme, ce retour vers Dieu se réalise par le ravissement de la connaissance et le délire de l'amour.

Malgré les larges emprunts qu'il fait aux néo-platoniciens,

l'inspiration chrétienne du pseudo-Denys n'est pas douteuse ; le mysticisme qu'il développe est un mysticisme catholique et orthodoxe. En effet, d'une part la distinction substantielle de Dieu et des créatures est nettement affirmée, d'autre part l'union mystique a pour fondement la grâce surnaturelle.

Il n'en est pas moins vrai que les termes obscurs et exaltés dont se sert l'auteur, ont donné le change et qu'au moyen âge le mysticisme hétérodoxe, aussi bien que le mysticisme orthodoxe, s'autorise de son nom.

172. Les écrivains postérieurs au ve siècle. — Parmi les philosophes latins postérieurs au ve s., Isidore de Séville et Bède le Vénérable brillent au premier rang. Par leur race, leur mode de penser et leur influence, ils appartiennent à l'époque médiévale.

DEUXIÈME ÉPOQUE

La Philosophie médiévale

173. La Philosophie scolastique. — Que faut-il entendre par *philosophie scolastique ?* [1]) Dès le début du moyen âge, on donna le nom de *scolasticus* à quiconque était titulaire d'un enseignement. [2]) On peut donc entendre par scolastique, la philosophie telle qu'elle était professée dans les écoles médiévales. Beaucoup d'historiens s'arrêtent à cette définition étymologique. D'autres la complètent par des notions empruntées à l'*appareil extérieur* de l'enseignement : à la langue scientifique qui était la même dans toutes les écoles ; aux formes et aux procédés didactiques partout semblables, sous l'influence d'habitudes d'esprit identiques. Mais toutes ces notions *extrinsèques* ne nous apprennent rien du génie constitutif de la scolastique ; car une forme quelconque ne peut-elle point s'appliquer à n'importe quel fond ? Et l'enseignement, quelles que soient ses formules, ne se met-il pas indifféremment au service de la vérité et de l'erreur ?

Le moment est venu, ce nous semble, de se faire de la scolastique une notion plus adéquate, et pour y réussir, *aux définitions extrinsèques il faut substituer les définitions intrinsèques et doctrinales.* Car la langue des scolastiques exprime des pensées, leurs formules syllogistiques recouvrent des théories ; — comment en serait-il autrement ? La philosophie scolastique nous apparaît comme une vaste synthèse (1),

1) Voir notre étude *Qu'est-ce que la philosophie scolastique ?* (Institut sup. de Philosophie, Louvain, 1899). — 2) Ce terme est employé dans ce sens par les philosophes latins, Cicéron p. ex. (*In Pisonem*, 25).

dont l'évolution harmonieuse constitue un cycle fermé et caractéristique dans l'histoire de la pensée humaine (5). Suivant une progression lente et paisible, à travers bien des tâtonnements, cette doctrine s'élabore du IXe à la fin du XIIe s., atteint la plénitude de son épanouissement au XIIIe, s'altère à partir du XIVe s. D'ailleurs, cette *unité du système scolastique* ne stérilise pas chez ses représentants l'originalité de la pensée ; les dissidences personnelles laissent intactes une foule de thèses organiques universellement respectées.

Quel est le résumé de ces enseignements ? Quelle est la *doctrine scolastique?* La réponse à cette question se dégagera du développement historique de la scolastique. Quand nous aurons suivi le génie médiéval jusqu'à son apogée au XIIIe s., nous esquisserons la *synthèse* de ses théories.

174. Caractères de la scolastique. — C'est encore en tenant l'œil fixé sur ses doctrines fondamentales, qu'on comprend le mieux les caractères de la scolastique [1]). Nous reviendrons en détail sur cette matière. Qu'il nous suffise de signaler ici les rapports généraux de la scolastique avec la philosophie ancienne d'une part, avec la théologie catholique d'autre part.

1° *La scolastique, dans sa forme la plus parfaite, est le résultat d'un éclectisme intelligent, aux allures indépendantes et originales.* Ses traditions se rattachent de préférence au péripatétisme. Mais il y a loin de l'aristotélisme de la scolastique au plagiat dont la Renaissance et la philosophie moderne ont fait un reproche aux docteurs du moyen âge ; en faisant sienne la doctrine générale d'Aristote, la scolastique a su la compléter et même la transformer, comme nous le verrons plus loin. D'ailleurs, il est faux que la scolastique soit exclusivement la tributaire d'Aristote; bien d'autres philosophies que le péripatétisme ont déteint sur ses plus belles synthèses. Le platonisme, le néo-platonisme, le stoïcisme, le pythagoréisme,

1) V. p. l. les caractères de la scolastique au XIIIe siècle, et la synthèse scolastique (conclusion).

l'augustinisme occupent dans les controverses de l'École une place trop longtemps méconnue ; leur influence se marquera au fur et à mesure que nous avancerons dans cette étude.

2° Consciente de l'axiome que la vérité ne peut contredire la vérité, *la scolastique cherche l'accord des enseignements de la religion catholique et des résultats de l'investigation philosophique* [1]).

175. Philosophie scolastique et Philosophie médiévale. — La plupart des historiens identifient la philosophie scolastique et la philosophie médiévale. Que penser de cette identification ?

Elle est fausse. La scolastique est une école philosophique dans le sens rigoureux du mot ; elle est, si l'on veut, l'*École par excellence*, parce qu'elle a été la plus puissante et la plus universellement répandue, mais elle n'est pas l'unique philosophie du moyen âge. En effet :

1° A toutes les époques, à côté de la scolastique, il y a une *antiscolastique*, c'est-à-dire, des systèmes rivaux dont les principes générateurs sont en opposition directe avec ceux de la scolastique. En eût-il pu être autrement ? Serait-il croyable *a priori* que du IXe au XVIe s. l'humanité se fût reposée dans une même conception philosophique, et que pas une voix discordante ne se fût élevée ? En réalité, les systèmes antiscolastiques furent nombreux au moyen âge — citons à titre d'exemple le panthéisme — et c'est créer à plaisir des confu-

1) La dépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie, dépendance dont nous préciserons plus loin la portée et la raison d'être, est un caractère *réel* et *intrinsèque* de la scolastique. Toutefois cette notion de dépendance est *insuffisante* pour donner une idée *essentielle* de la scolastique. Elle ne nous apprend pas *en quoi consiste la philosophie même*, soumise à cette dépendance. La terre est formée d'un complexus d'éléments les plus divers, formant son être même, et pour en donner une idée *complète*, il ne suffirait pas de dire qu'elle est éclairée par le soleil. Seules, les choses *purement relatives* peuvent être définies par leur rapport réciproque, ce rapport constituant leur essence même. Cela est si vrai qu'*on pourrait imaginer plusieurs synthèses doctrinales autres que la scolastique médiévale, et qui respecteraient la dogmatique catholique* (cf. 156).

sions d'idées que de donner le nom commun de *scolastique* à des systèmes irréductibles l'un à l'autre [1]).

2° Ce n'est pas tout. Parallèlement à la philosophie occidentale, comprenant la scolastique et l'antiscolastique, se déroulent à travers le moyen âge deux courants d'idées moins importants que l'historien ne peut négliger : la philosophie byzantine d'une part, la philosophie arabo-juive d'autre part.

176. Division de la Philosophie du moyen âge. — Comme la philosophie occidentale représente au moyen âge le courant d'idées principal et que la scolastique constitue la meilleure et la plus belle part de la philosophie occidentale, nous établirons les divisions de la philosophie médiévale en nous guidant sur le développement de la scolastique.

A ce point de vue, les événements qui déterminent la renaissance scientifique du XIII[e] s. font époque ; la période qui précède se résume dans une longue et pénible élaboration. Au XIII[e] s., la scolastique déploie toutes les richesses de son génie, mais son apogée n'est pas de longue durée. La décadence s'annonce déjà au XIV[e] s. et s'affirme au XV[e] s. A partir de la seconde moitié du XV[e] et jusqu'au XVII[e] s., on peut dire que la scolastique entre dans une longue agonie, d'autant plus pénible qu'elle est assaillie de toutes parts par des systèmes nouveaux, précurseurs de la philosophie moderne. En vain quelques esprits distingués essaient, au XVI[e] s. de relever le prestige de la suzeraine dépossédée, la réaction qu'ils provoquent est locale et éphémère.

En conséquence, nous distinguons dans la philosophie médiévale quatre périodes :

Première période (du IX[e] jusqu'à la fin du XII[e] s.). C'est la période de formation.

Deuxième période (XIII[e] s.). C'est la période d'apogée.

1) Cette confusion existe chez la plupart des historiens; nous l'avons retrouvée dans le plus récent ouvrage sur la scolastique. (UEBERWEGS *Grundriss d. Geschichte der Philosophie II. Die mittlere Zeit.* 1898, Berlin. 8e édit.)

Troisième période. (XIVe s. et première moitié du XVe s.) C'est la période de décadence.

Quatrième période (de la seconde moitié du XVe s. jusqu'au XVIIe s.). C'est la période de transition de la philosophie du moyen âge à la philosophie moderne.

Aux divisions de la philosophie occidentale se rattachera l'histoire de la pensée byzantine et orientale. Pendant la première période, ces trois courants intellectuels se développent parallèlement dans une entière indépendance ; Paris, Byzance, Bagdad sont trois centres d'études isolés l'un de l'autre ; nous consacrerons trois sections distinctes à l'exposé de ces mouvements divers. Mais à partir du XIIIe s., on peut dire que les trois courants se fusionnent : la philosophie occidentale puise dans l'infiltration des idées arabes et byzantines une vitalité nouvelle et durable ; par contre, la philosophie arabo-juive disparaît rapidement et la philosophie byzantine languit jusqu'à son extinction au XVe s. Voilà pourquoi, dans les trois dernières périodes, nous traiterons incidemment des philosophies byzantine, arabe et juive, sans leur consacrer des sections spéciales.

PREMIÈRE PÉRIODE

La Philosophie médiévale jusqu'à la fin du XIIe siècle

Section 1re. — La Philosophie Occidentale

CHAPITRE Ier

NOTIONS GÉNÉRALES

177. Caractères généraux de la scolastique pendant cette période. — 1° *Lente démarcation du terrain de la philosophie.* La formation des sociétés médiévales sur les ruines accu-

mulées par des envahisseurs barbares présente tous les caractères d'un début de civilisation. La science prend d'abord des allures encyclopédiques. Les connaissances sont superficielles, mais universelles. Ce phénomène, que nous avons reconnu au berceau de la philosophie grecque (**28**), se révèle, dominateur, dans les travaux des premiers siècles du moyen âge. ISIDORE DE SÉVILLE (Hispalensis, 560-636)[1]), BÈDE LE VÉNÉRABLE (674-735)[2]), RHABAN MAUR (Rhabanus Magnentius Maurus (776-856)[3]), abbé de Fulde et archevêque de Mayence, dissertent devant leurs contemporains naïfs sur l'ensemble des sept arts libéraux, c'est-à-dire sur toutes les branches du savoir de ce temps (**180**).

Cependant, peu à peu, la division du travail s'accuse; la philosophie se détache des sciences connexes et grandit.

2° *Position graduelle des problèmes philosophiques*. Le moyen âge n'a pas agité, du premier jour, tous les problèmes d'une philosophie intégrale. Forcé de renouer péniblement le fil de la tradition interrompu par les malheurs du temps, il a dû constituer, pièce par pièce, grâce à un vigoureux effort de réflexion, les *cadres* philosophiques.

Tout le monde sait qu'au début du moyen âge, la philosophie était réduite à la *dialectique*, et cette dialectique, malgré sa prépondérance[4]) dans le *trivium* (**180**), se bornait trop sou-

[1]) Son ouvrage capital, *Originum seu Etymologiarum libri XX*, est une revue universelle de toutes les connaissances du temps. — [2]) Le *de natura rerum* de Bède le Vénérable résume l'œuvre d'Isidore de Séville, et l'on y trouve comme un reflet de l'exubérante vie des traités historiques de GRÉGOIRE DE TOURS. Le moyen âge lui a faussement attribué le *Liber de constitutione mundi*, ainsi qu'un répertoire de textes philosophiques, *Axiomata philosophica venerabilis Bedæ*, empruntés à un grand nombre d'auteurs, dont plusieurs postérieurs à Bède. — [3]) Son traité *de universo* est un vrai Larousse. Rhaban Maur recueille, entr'autres textes anciens, une centaine de vers de Lucrèce qui servent de base à la connaissance qu'eut le prémoyen âge de Lucrèce et d'Épicure. C'est ainsi qu'à la suite du philosophe latin, Rhaban tient que tout être, sauf Dieu, est de nature corporelle. Cf. PHILIPPE, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe s.*, p. 58. (Paris, 1896). — [4]) Au XIe et surtout au XIIe s. la dialectique écrase les deux autres branches du *trivium* ou la grammaire et la rhétorique.

vent à l'étude des mots et des formes logiques, et négligeait les rapports de ces formes avec la réalité extérieure. Il faut chercher la cause de cette fausse orientation dans l'éducation philosophique des premiers scolastiques et dans les auteurs dont ils s'inspirent. Nous verrons plus loin que les principaux traités en usage dans les écoles des premiers siècles conspirent à accentuer le despotisme ridicule de la logique formelle (**179**). Cependant, de bonne heure mais progressivement, les spéculations débordent de toutes parts les limites trop resserrées de la dialectique. Par la force même des choses, les problèmes de *cosmologie*, de *théodicée* se dressent devant la raison investigatrice, sans compter que les discussions théologiques et la controverse naissante des universaux apprennent à manier une foule de notions *ontologiques*, relatives à la nature, à Dieu, à l'être en général. Les études de *psychologie* se multiplient au XIe s., et c'est l'indice non équivoque du progrès philosophique (**5**, 2°). Quant à la *morale*, elle se réduit à des questions spéciales, ou bien reste dans le domaine de la théologie.

Ainsi à la fin du XIIe s., c'est-à-dire avant la grande révolution intellectuelle qui partage en deux versants l'histoire de la philosophie scolastique, on agite toutes les questions vitales. Cette lente élaboration d'une synthèse est un des faits les plus intéressants de cette période.

3° *Défaut de systématisation.* Nous venons de voir que la scolastique a créé graduellement *les cadres* de ses débats, en élargissant sans cesse ses investigations. Comment a-t-elle *rempli ces cadres ?*

Le XIIIe s. est en possession d'une synthèse superbement équilibrée, dont tous les éléments sont solidaires et dominés par un principe d'unité. Or, cette convergence des théories philosophiques fait défaut le plus souvent dans les œuvres antérieures au XIIIe s.

C'est que les scolastiques de cette période puisent leurs doctrines à des sources opposées entre elles (**179**). Tronquant tel auteur, comprenant mal tel autre, ignorant de tous la

parenté historique et logique, ils élaborent des systèmes hétéroclites et ne savent pas toujours, par un éclectisme intelligent, éviter la contradiction.

On peut rattacher à divers groupes les influences disparates qui travaillent la scolastique : le groupe des idées platonico-augustiniennes, et celui des idées aristotéliciennes sont les principaux, mais non moins réelle est l'action de diverses théories pythagoriciennes, épicuriennes, stoïciennes, arabes.

Dans la *dialectique*, Aristote règne sans rival et les commentateurs platoniciens connus des scolastiques s'inclinent unanimement devant cette royauté.

La *métaphysique* accuse un mariage bizarre d'idées aristotéliciennes et platoniciennes. Au *Timée* on emprunte l'énoncé du principe de causalité, à Aristote le schema des quatre causes, mais on ne parvient pas à équilibrer une étiologie. La doctrine séductrice des Idées — mère du réalisme outré — est menée de front avec les théories aristotéliciennes de la substance, de la nature, de la personne, des catégories. — On connaît aussi, par la voie indirecte de S. Ambroise et de Boèce, la composition de la matière et de la forme. Mais cette doctrine organique du péripatétisme ne joue qu'un rôle effacé et est toujours mal comprise. La matière, pour les uns, est le chaos primitif des éléments (Alcuin), pour les autres, elle est l'atome matériel, résidu ultime de la division (les atomistes, G. de Conches); pour d'autres, la matière est une masse qualitativement constituée et douée d'un mouvement dynamique (école de Chartres). Si d'aucuns (Isidore de Séville, Rhaban Maur, Gilbert de la Porrée) soupçonnent le caractère d'indétermination absolue et de passivité qu'Aristote reconnaît à la matière, ils sont incapables d'approfondir cette notion. De même, la forme n'est pas considérée comme le principe substantiel de l'être, mais comme la *somme* de ses propriétés [1]). Dès lors, le devenir et le mouvement n'af-

[1]) V. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12 Jahrh. dargest.* (Beitr. Z. Gesch.

fectent pas la réalité fondamentale des choses, mais l'apparition et la disparition de propriétés, consécutives à cette réalité [1]).

Les doctrines *cosmologiques* manifestent les mêmes indécisions. Nous venons de dire qu'une conception fausse de la matière première sert de base à des systèmes atomistes. De même, sous l'influence de la théorie platonicienne de l'âme du monde, ou du *fatum* des stoïciens, on attribue volontiers à la nature, comme telle, *un* être propre, une vie autonome — ce qui n'empêche pas plusieurs scolastiques, et des meilleurs (Abélard, Jean de Salisbury p. ex.), de proclamer avec Aristote l'individualité de toute substance naturelle contenue dans l'univers : deux thèses qu'il est impossible d'harmoniser.

On peut dire que jusqu'au XIIIe s., la *psychologie* des scolastiques est principalement augustinienne et platonicienne. L'homme est un microcosme, un miroir de l'univers. A S. Augustin, on emprunte la division des facultés, la théorie du processus de nos connaissances ; d'aucuns même interprètent dans un sens augustinien la doctrine de l'abstraction ! A ces études sur les activités psychiques, on joint, depuis Constantin l'Africain (**210**, 1°), des observations sur la vie empirique et physiologique, inspirées de la science arabe. Quant à la nature de l'homme, tout ce qui touche à l'origine et à la destinée de l'âme est étudié avec une prédilection marquée. Les hésitations de S. Augustin entre le créatianisme et le traducianisme des âmes trouvent un écho aux premiers siècles. Jusqu'au XIIe s., il y a des traducianistes et ils ne remarquent pas qu'en défendant la spiritualité de l'âme —

d. Phil. d. Mittelalters, Bd II, H. IV). Münster 1896. Cette excellente monographie est riche en indications sur l'histoire des idées scolastiques. — [1]) Cette interprétation de la doctrine hylemorphique est due à la transposition d'une théorie logique dans le domaine métaphysique. L'étude de la matière et de la forme n'est pas basée sur le processus cosmique (80, 1°) ; elle est calquée sur la théorie du jugement. Les êtres sont composés de matière (sujet) et de forme (propriété), tout comme le jugement est composé d'un sujet et d'un prédicat. Nous empruntons cette explication à M. BAUMGARTNER, *op. cit.*, pp. 57 et suiv.

une thèse universellement admise sur la foi de Platon — ils versent dans une contradiction évidente. C'est encore dans l'esprit de la psychologie platonicienne que l'on résout les rapports de l'âme et du corps. L'âme est unie au corps, suivant les relations du nombre (Pythagore), comme le pilote à son navire, le cavalier à sa monture. Bien que l'on connaisse [1]) la définition aristotélicienne de l'âme (« l'âme est l'entéléchie du corps »), on se refuse à faire de l'âme la forme substantielle du corps — c'est-à-dire, suivant les conceptions d'alors, à regarder l'âme comme une *propriété* de la matière ! Il est hors de doute que la doctrine platonicienne doit une part de son triomphe facile à cette fausse interprétation de la matière et de la forme [2]).

Reste la *théodicée* qui fut toujours regardée comme un des chapitres les plus importants de la philosophie des scolastiques. Les pères de l'Église, le pseudo-Denys, Boèce avaient légué de longues dissertations sur l'existence et la nature de Dieu ; on y retrouve les idées aristotéliciennes sur le premier moteur, les notions platoniciennes du démiurge, du Bien suprême, les traditions pythagoriciennes du nombre.

Enfin, la scolastique de la première période s'inspire de la doctrine de S. Augustin sur les *rapports de la philosophie et de la théologie ;* elle la précise et l'enrichit ; mais avant de formuler les synthèses complètes que l'on trouve au XIIIe s., à la première page des sommes théologiques, la scolastique voit plusieurs de ses penseurs les plus brillants, Abélard par exemple, s'égarer dans de fausses directions.

En résumé, si l'on excepte la théodicée qui, toute fragmentaire qu'elle est, reste fidèle au génie propre de la scolastique, on peut dire de la philosophie de cette période que l'agglutination d'éléments hétérogènes fait obstacle à l'unité de la pen-

1) Par CHALCIDIUS, qui d'ailleurs oppose à cette définition les mêmes critiques que les scolastiques de la 1re période. — 2) Pour la même raison, on refusait de rattacher à la théorie hylemorphique la composition des autres êtres vivants. Les uns niaient l'âme des bêtes, les autres en faisaient un *spiritus* corporel, etc.

sée. Jean de Salisbury aurait pu appliquer à tous les hommes de ce temps, ce qu'il écrit au sujet des philosophes chartrains, soucieux de concilier Platon et Aristote : « ils ont travaillé vainement pour réconcilier des morts qui toute leur vie se sont contredit. » [1]) Nous verrons que le défaut de systématisation va s'atténuant, à mesure que progresse la pensée, suivant la marche du temps [2]), mais il n'a pas entièrement disparu des productions terminales du XIIe s., bien qu'elles soient les plus remarquables de cette période. Voilà pourquoi, à comparer les tâtonnements du prémoyen âge aux synthèses rigoureuses du XIIIe s., on voit qu'on est en présence d'un travail génétique, qu'on assiste à l'*enfantement même des solutions scolastiques*. Une étude détaillée des philosophes de cette période conduira aux mêmes conclusions.

178. Théologie et Philosophie. — L'intensité de la foi chrétienne chez les contemporains et les successeurs de Charlemagne explique pourquoi la philosophie scolastique commença par se mouvoir sur le terrain de la théologie. La querelle de la prédestination souleva le problème de la liberté humaine et de ses rapports avec la providence et la justice divines ; la controverse Paschasienne sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie donna naissance aux dissertations sur la substance et l'accident ; le dogme de la Ste Trinité suggéra la discussion des notions de nature, d'individu, de personne ; le mystère de la transsubstantiation et de la simplicité divines provoqua l'étude du devenir (cf. Chap. II, Art. 2, § 2.).

Cependant, de bonne heure, on posa les questions philosophiques pour elles-mêmes, abstraction faite de leurs répercussions sur la théologie. La scolastique se rendit aussitôt compte de la distinction des deux sciences, de la diversité de leurs principes, de leur méthode et de leur objet formel. En même temps elle admit implicitement les rapports qui les unissent.

1) *Metal.* II, 17. — 2) Il suffit de comparer à ce sujet J. de Salisbury aux scolastiques du IXe et du Xe s.

179. Bibliothèque philosophique. — Nous rangerons sous quatre rubriques les principales sources consultées pendant cette période.

I. Philosophes grecs. Rares sont ceux qui lisaient les auteurs grecs dans leur langue originale, presque tous recouraient à des traductions latines.

1° Aristote. *a) Logique.* On connaît, au ixe s. le *de interpretatione*, dans les traductions de Marius Victorinus et de Boèce, et dès la fin du xe s. la traduction des *Catégories* par Boèce. En 1136, Abélard ne possède pas d'autres traités aristotéliciens, mais l'*Eptateuchon* de Thierry de Chartres, achevé vers 1141, contient en outre le premier livre des *premiers Analytiques*, les *Topiques* et les *Sophistiques*, c'est-à-dire les autres livres de l'Organon, à l'exception des *seconds Analytiques* et du second livre des *premiers Analytiques* [1]). Il y a donc, au milieu du xiie s., une seconde initiation partielle à l'*Organon*, et elle sert de point de départ à une classification de la logique en *logica vetus* (traités connus avant 1141) et *logica nova* (traités connus depuis 1141).

b) Par contre, on ne connaît ni la *Métaphysique*, ni la *Physique*, ni le *traité de l'âme*, c'est-à-dire aucun des ouvrages fondamentaux de la synthèse péripatéticienne. Or, quand on isole l'*Organon* des autres traités du Stagirite, on peut se méprendre sur sa pensée intégrale, réduire sa philosophie à un ensemble de règles logiques, et méconnaître le rapport ultérieur qu'il établit entre les représentations objectives de notre esprit et la réalité extramentale.

Les scolastiques de la première période ne voient dans Aristote qu'un logicien, et il circule dans les écoles des plaintes amères sur son obscurité [2]).

2° De Platon on possède un fragment du *Timée* dans la traduction de Chalcidius (154). J. Scot Ériugène cite déjà le célèbre dialogue que l'on voit de plus en plus entrer dans la circulation littéraire. Les préoccupations métaphysiques dont est bourré le *Timée*, auraient pu, dans une certaine mesure, corriger les influences exagérées et exclusives de la dialectique aristotélicienne ; mais le *Timée* est obscur, sans compter qu'en maints endroits il donne le change sur la vraie pensée de Platon : on peut dire, en général, qu'il fut incompris pen-

[1]) Ce point d'histoire a été établi par M. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe s.* (Chartres 1895), p. 244. Vers le même temps, Otton de Freisingen, le premier ou un des premiers vulgarise les mêmes ouvrages en Germanie. — [2]) Boèce l'appelle *turbator verborum ;* un auteur inconnu du xe s. parle de l'*aristotelicus labyrinthus.* (Baumgartner, *op. cit.*, pp. 10 et 11.)

dant la première période. En déhors du *Timée*, les dialogues dont on rencontre la mention incidente (le *Phaedon* p. ex.), ne sont connus que de nom. Mais beaucoup de théories platoniciennes sont familières aux philosophes de cette période par S. Augustin et par des ouvrages néo-platoniciens où elles sont souvent dénaturées.

3° *Commentaires aristotéliciens. a*) L'*Isagoge* (appelé aussi l'*Institutio*, ou l'*introduction*, ou le *traité des cinq voix*), de Porphyre, traduit d'abord par Marius Victorinus, plus tard traduit et commenté deux fois par Boèce, jouit d'un crédit immense chez les premiers philosophes médiévaux [1]). Ils prennent Porphyre pour un partisan d'Aristote, et ne soupçonnent même pas qu'il est inféodé à une école panthéiste (148).

Le *traité des cinq voix* traite des cinq prédicables (le genre, l'espèce, la différence spécifique, le propre et l'accident) et sert d'introduction aux *Catégories* d'Aristote. Les prédicables expriment les rapports qui dans un jugement existent entre un prédicat et son sujet, les divers modes suivant lesquels un caractère ou un attribut peut être énoncé d'une substance. Porphyre non plus, dans son *Isagoge*, ne va au-delà de cette signification logique des prédicables : il n'étudie pas la valeur *ontologique* des catégories. C'est à peine s'il signale le problème de l'objectivité des notions universelles, et l'énigme qu'il pose devient le point de départ de la querelle des universaux. (Chap. II, Art. 1, § 1).

b) Boèce commenta les *Catégories*, le *de interpretatione*. Ses autres commentaires sont perdus.

Les autres monuments de la philosophie grecque étaient inconnus [2]). Par l'intermédiaire des écrivains latins (Cicéron, Apulée, S. Augustin, Boèce), on connaissait le nom d'un grand nombre de personnalités célèbres : on possédait aussi des bribes de plusieurs systèmes grecs, principalement de l'épicuréisme, du stoïcisme, du pythagoréisme.

II. Philosophes latins. Le legs de l'antiquité latine, si riche en matière littéraire, se réduit pour la philosophie à :

[1]) Réédité par A. Busse, Berlin, 1887 (T. IV, p. 1 des *Commentaria in Aristotelem græca*, édités par l'Académie de Berlin). — [2]) Secondaire est la version isolée du περὶ φύσεως ἀνθρώπου de Nemesius (un philosophe peu connu du ve s., 170), traduit une première fois par Alfanus († 1085), abbé du Mont-Cassin et évêque de Salerne (v. Baümker, Wochenschrift f. Klass. Philologie, 1896) — plus tard par Burgundio, sous Frédéric Barberousse. Quelques traductions arabes furent entreprises au xie s. dans le couvent du Mont-Cassin (v. Deuxième Période).

1° *Une série de compilations de la décadence latine.* Citons : les œuvres de MARIUS VICTORINUS (154), dont on connaît une traduction de l'*Isagoge* de Porphyre et plusieurs traités de logique; — de MACROBE (154), auteur de *Saturnales* et d'un commentaire du *Songe de Scipion*, souvent cité au moyen âge ; — de CLAUDE MAMERT de Vienne, en Gaule (vers 450) qui écrivit *de statu animæ*, où il défend contre le semipélagien Faustus l'immortalité de l'âme ; — de DONAT. Par Macrobe et Donat, le moyen âge prit connaissance de beaucoup de faits de l'histoire ancienne.

2° *Quelques commentaires néo-platoniciens. a)* Sous le nom d'APULÉE DE MADAURE (139), les scolastiques font circuler un Commentaire *de interpretatione* et un traité *de dogmate Platonis*. Plusieurs lui attribuent en outre un dialogue intitulé *Asclepius*. D'autres, au contraire, mieux informés, comptent le dialogue *Asclepius* parmi les écrits hermétiques, et sous le titre de *liber de deo deorum* l'inscrivent sous le nom d'un philosophe égyptien, MERCURE TRISMEGISTE [1]). On connaît encore d'autres écrits hermétiques, comme le *Logostileos* (λὸγος τέλειος) cité par Abélard et Alain de Lille.

b) Dans le même groupe, notons les commentaires dont CHALCIDIUS (154) fait suivre sa traduction du *Timée*.

3° Quelques *œuvres* ou *parties d'œuvres* de CICÉRON (les *Topiques*, le *de officiis*, le *de inventione rhetorica*, les deux livres *Rhetoricorum ad Herennium*, le *de partitione oratoria)* ; de SÉNÈQUE (le *de beneficiis*, p. ex.) et de LUCRÈCE.

Cicéron fait autorité en dialectique et en rhétorique. Quant à Sénèque, ses maximes stoïciennes reviennent aisément, à raison de leur puritanisme, sous la plume des rares scolastiques qui s'adonnent à la morale [2]). Par contre Lucrèce [3]), l'interprète autorisé de l'Épicuréisme, est moins accrédité chez les scolastiques, et se trouve être plus souvent l'auxiliaire de leurs adversaires. C'est ainsi que la psychologie matérialiste des Cathares lui emprunte ses arguments (Chap. III, Art. II).

[1]) J. BERNAYS, *Ueber den unter den Werken d. Apuleius stehenden hermetischen Dialog Asclepius* (in *Monatsber.* d. k. Akad. d. Wissensch. Berlin, 1871, S. 500). — [2]) Dès le début du moyen âge, circulent sous le nom de Sénèque plusieurs ouvrages apocryphes ; tels sa prétendue correspondance avec S. Paul, et les traités *formula honestæ vitæ* (ou *de quatuor virtutibus cardinalibus*), *de moribus*, etc., écrits au IVe s. de notre ère. HAURÉAU, *Not. et extr. de qles man. latins* II. 202, IV, 15 et 267. — [3]) Ce sont deux compilateurs, Isidore de Séville et Rhaban Maur (p. 151) qui lui font le plus d'accueil. Cf. PHILIPPE, *op. cit.*

III. Les Pères de l'Église, maîtres attitrés de la théologie médiévale, lèguent par contrecoup leurs idées philosophiques.

Parmi eux, S. Augustin prend le premier rang. On s'imprègne principalement de sa psychologie ; on lui emprunte aussi des thèses métaphysiques. A son autorité se rattache un groupe important de doctrines : les théories platonico-augustiniennes, que les philosophes antérieurs au xiiie s. ne surent jamais harmonisera vec l'autre grande fraction des éléments scolastiques : les théories aristotéliciennes. L'ascendant de S. Augustin comme philosophe et comme interprète du dogme, explique qu'on ait inscrit sous son nom une série d'ouvrages apocryphes, bourrés très souvent de théories antiscolastiques, voire même antiaugustiniennes. Les principaux traités pseudo-augustiniens sont: *a) Categoriæ decem*, un abrégé des *Catégories* d'Aristote ; *b) Principia dialecticæ*, une monographie de grammairien sur la distinction des termes simples et composés ; *c) Contra quinque haereses*, dont l'auteur notamment cite des textes hermétiques en les transformant dans un sens chrétien ; *d)* Plus tard, le *de spiritu et anima*, un vrai catéchisme de psychologie augustinienne, fort en vogue chez les scolastiques. Ce traité n'est qu'une compilation des écrits d'Isidore de Séville, d'Alcuin, d'Hugues de St-Victor, d'Isaac de Stella, que Stöckl et Hauréau identifient avec l'ouvrage d'Alcher de Clairvaux (225) [1]).

A côté de S. Augustin, les scolastiques possèdent ou citent des traités d'Origène (dans la traduction de Rufin, v. p. 143, n.), de Clément d'Alexandrie, de Lactance, de S. Ambroise, dont l'*Hexaëmeron* fit connaître plus d'une théorie aristotélicienne. Le semipélagien Cassien contre qui S. Augustin écrivit ses derniers ouvrages, transmet secondairement quelques idées philosophiques au moyen âge.

Nous mentionnons ici aussi les écrits du Pseudo-Denys l'aréopagite. Les traités *des noms divins* et *de la hiérarchie céleste* sont traduits au ixe s. par J. Scot Ériugène, ils s'éclipsent quelque temps aux xe et xie s., et réapparaissent au xiie s. avec un renouveau de prestige. Les traités du pseudo-Denys imprègnent la mystique et l'esthétique médiévales. Ils ont été commentés tour à tour dans le sens du panthéisme néo-platonicien et de l'individualisme orthodoxe.

IV. Écrivains de race nouvelle. Les principaux sont Martianus Capella, Cassiodore et Boèce.

[1]) Stöckl, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*. Mainz 1864, I, 384 et s. — Hauréau, *op. cit.* V. 113 (Paris. 1892).

Martianus Capella, de Carthage (2me moitié du ve s.) vint à Rome, et écrivit (vers 430), en compilant Varron et d'autres grammairiens, un traité intitulé *de nuptiis Mercurii et Philologiæ*. Le moyen âge étudia avidement cette étrange encyclopédie, parce qu'elle offre un essai de classification des connaissances humaines et dresse un plan d'études complètes. Martianus vulgarisa [1]) la répartition restée célèbre des sept arts libéraux en *trivium* et *quadrivium*. Arts et sciences apparaissent sous forme de personnages mythologiques. L'auteur fait de la fantaisie plutôt que de la science et jouit, au début du moyen âge, d'une influence imméritée.

Cassiodore et Boèce furent l'un et l'autre ministres du roi des Goths, Théodoric, qui par ses sages initiatives, avait suscité dans ses États un début de renaissance scientifique. Le premier (vers 470-570) est, comme Martianus Capella, un pédagogue qui s'efforce de consigner dans son traité *de institutione divinarum litterarum* tout ce qu'il a appris sur le *trivium* et le *quadrivium*, principalement à l'école de Boèce.

Boèce (vers 480-525, désigné parfois sous le nom de Manlius consul) est un esprit beaucoup plus vigoureux que M. Capella et Cassiodore, et peut être considéré comme le principal instituteur des premiers scolastiques. Outre sa traduction et son double commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre ; ses traductions des *Catégories*, du *de interpretatione*, des *Analytiques*, des *topiques* et des *arguments sophistiques* d'Aristote ; ses commentaires des *Catégories*, du *de interpretatione* (sa principale œuvre logique); ses commentaires des *Topiques* de Cicéron, — Boèce a écrit des traités originaux sur les *syllogismes catégoriques* et *hypothétiques*, sur la *division*, la *définition*, les *différences topiques* : toutes monographies hautement appréciées au moyen âge. Avec non moins d'éloges, les scolastiques citent des travaux sur la *mathématique* et la *musique*, et surtout un ouvrage de morale, que Boèce, disgracié pour des raisons politiques, écrivit en sa prison de Ticinum : le *de consolatione philosophiæ*. Élégant de style, ce traité laisse deviner chez son auteur une adhésion peu raffermie au christianisme, en même temps qu'un culte mal dissimulé pour la civilisation antique. Divers autres écrits, théologiques par la matière dont ils s'occupent (*de trinitate*, *de hebdomadibus*, *de fide*

[1]) Il ne l'a pas édifiée de toutes pièces, comme on le dit parfois. Déjà Ammonius Saccas connaît la division des quatre sciences (Zeller, *op. cit.* II², p. 179, n.). On trouve aussi la trace des sept arts libéraux chez divers pères de l'Église.

christiana, de duabus naturis in Christo) circulent sous le nom de Boèce, mais sont d'une attribution douteuse.

Boèce exerça sur la philosophie de cette période une influence considérable. Jusqu'à la fin du XIIe s., il fut la principale source de l'aristotélisme et on le considéra comme égal, même comme supérieur à Aristote. Non seulement ses traductions et ses commentaires du Stagirite, mais aussi ses abrégés originaux, qui ont suppléé longtemps aux parties inconnues de l'*Organon*, s'accordent à accentuer la valeur de la *dialectique* en philosophie. Les premiers scolastiques furent tentés d'exagérer encore cette tournure d'esprit. Cependant l'action de Boèce ne se borna pas à la vulgarisation de la logique formelle d'Aristote ; le philosophe barbare fit connaître à l'Occident une foule d'autres idées aristotéliciennes : ainsi il mentionne diverses théories *méthodologiques*, comme la fameuse division tripartite des sciences théoriques en métaphysique, mathématique, physique (70) ; on trouve aussi, disséminés dans ses œuvres, des fragments d'idées sur la nature et le processus de la connaissance, des conceptions imparfaites de la matière, de la forme substantielle, du changement, de la substance, de la personne, des causes ; le *de consolatione philosophiæ* reproduit l'argument du moteur immobile, le *de trinitate* étudie l'application des formes grammaticales à la divinité, etc.

Boèce, d'ailleurs, n'est pas asservi à la doctrine d'Aristote. Il met dans la circulation des écoles une foule d'idées platoniciennes, stoïciennes, pythagoriciennes, augustiniennes. La théodicée du *de consolatione philosophiæ* est une étude de la Bonté et de la Providence divines : les idées de nombre et d'unité jouent un rôle prépondérant dans ses théories sur la nature divine, la création, l'exemplarisme.

Bref, Boèce est le canal qui transmet aux scolastiques les éléments les plus divers que l'on rencontre plus tard, triés par l'éclectisme, dans les synthèses du XIIIe s.

V. Écrivains médiévaux. Citons, en finissant, comme partie intégrante de la bibliothèque de la première période quelques œuvres de philosophes médiévaux, œuvres que leur grande popularité a pour ainsi dire rendues classiques : tels sont le *de divisione naturæ* de J. Scot Ériugène et le *Liber sex principiorum* de Gilbert de la Porrée. Nous en parlerons plus loin.

180. Programmes et méthodes. — Les sept arts libéraux comprennent l'ensemble des sciences profanes. On les répartit en deux groupes : le *trivium* (la grammaire, la rhétorique et la dialectique) et le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, astronomie, musique).

La grammaire comprend l'étude des grammairiens — surtout Donat et Priscien — et la lecture des auteurs classiques. Cicéron, Quintilien, Marius Victorinus sont mentionnés dans l'*Eptateuchon* de Thierry de Chartres [1]), comme les modèles préférés de la rhétorique. Quant à la dialectique, nous avons déjà signalé son rôle prépondérant dans le *trivium*, son élargissement progressif mais rapide. Nous connaissons aussi les traités qui servent de base à l'étude de la logique formelle.

Les mathématiques et la musique résument tout d'abord l'enseignement scientifique proprement dit. Aux quatre branches fondamentales du *quadrivium*, on joint de bonne heure l'étude de la médecine.

La *méthode* consacrée dans l'enseignement est le commentaire du texte. Les chaires (scolasticum officium) sont briguées par des personnalités marquantes ; maintes fois, surtout dans les débuts, on voit les évêques, les chanceliers, les abbés de monastères, remplir les fonctions d'écolâtres ; plus tard, ce titre est dévolu aux simples *magistri scolae*.

181. La Renaissance Carolélingienne et les écoles philosophiques. — Avant le vi^e s., il n'y avait que deux pays dans l'Occident germanique où l'on s'occupait d'études : l'Espagne, où nous rencontrons Isidore de Séville : et l'Irlande, dont les premiers monastères sont illustrés par Bède le vénérable. Rien ne faisait prévoir la régénération intellectuelle à laquelle le génie de Charlemagne donna le branle.

Charlemagne est le créateur des écoles philosophiques, et c'est là un de ses principaux titres de gloire. En 778, inspiré sans doute par Alcuin, qu'il avait appelé de la Grande-Bretagne, Charlemagne donna à Bangulf, évêque de Fulde, un capitulaire resté célèbre, où il prescrit la fondation d'écoles.

Alcuin (735-804) fut la cheville ouvrière des réformes pédagogiques du souverain. Venu de l'école d'York, Alcuin rencontra Charlemagne en 781, enseigna pendant huit ans à sa Cour, et, après une vie fiévreuse, se retira à l'abbaye de S. Martin de Tours où il fonda une école et mourut en 804. Compilateur et grammairien, Alcuin ne mérite pas comme philosophe la réputation qu'on lui a faite. Il n'y a rien dans ses œuvres de logique qu'on ne trouve chez Boèce et

[1]) A. Clerval, *op. cit.*, p. 221 et suiv. Cf. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux* (Biblioth. des H^tes Études — sciences philol. et hist.) Paris, 1885, p. 17.

Cassiodore, et son traité *de animae ratione ad Eulaliam virginem* est un emprunt à quelques thèses de la psychologie augustinienne.

Par contre, Alcuin est un puissant instaurateur d'études. L'impulsion qu'il leur donna, sur l'ordre de son illustre protecteur, provoqua un engouement intellectuel qui lui survécut [1]). Durant plusieurs siècles, le sol de la Germanie se couvrit d'écoles, et celles-ci détinrent le monopole des études philosophiques jusqu'à l'érection de l'Université de Paris.

Il y avait deux espèces d'écoles : *a)* les *écoles monacales*, comprenant dans un petit nombre d'abbayes, une double section, l'une réservée aux moines (*scolae internae*), l'autre ouverte aux séculiers (*scolae externae*) ; *b)* les écoles *épiscopales* ou *capitulaires*. Celles-ci sont les plus importantes au point de vue philosophique.

Ajoutons que la renaissance du IXe s. ne fut pas exclusivement philosophique, mais universelle, et qu'elle se rattache plus directement à l'antiquité profane qu'à la patristique.

182. **Principales écoles.** — La première école en date, nourricière des ALCUIN, des J. SCOT ÉRIUGÈNE, des FRIDUGISE († 834), AGOBARD, CANDIDE, RHABAN MAUR (776-856), est l'école palatine, instituée à la Cour même de Charlemagne, et, d'après l'hypothèse la plus probable, accompagnant l'empereur dans ses divers voyages.

Plus tard, parmi les écoles les plus en renom citons :

En *Angleterre*, l'école abbatiale du Bec (LANFRANC, S. ANSELME) ; l'école de S. Gall (NOTKER LABEO) [2]) ; l'école d'York (ALCUIN).

Dans les *Pays-Bas*, les écoles capitulaires d'Utrecht (ADALBODE) ; de Liége (RATHÈRE, NOTGER, ADELMAN) ; de Tournai (ODON DE TOURNAI) ; les écoles abbatiales de Lobbes (ÉRACLE) ; de S. Laurent (RUPERT DE DEUTZ).

En *Germanie*, l'école de Fulde (RHABAN MAUR).

En *France* surtout, les écoles capitulaires de Reims (GERBERT) : de Tours (RAINAUD DE TOURS) ; de Laon, (ANSELME († 1117) et RAOUL DE LAON) ; de Fleury (ABBON) ; l'école abbatiale d'Auxerre (REMI et HEIRIC D'AUXERRE). Les écoles de Chartres, sous la sage direction de l'évêque FULBERT (960-1028) le plus grand écolâtre de son temps, et après lui, d'IVE DE CHARTRES († 1115), traversèrent deux périodes de splendeur ; surpassant en éclat toutes les autres écoles, elles purent

[1]) LA FORÊT, *Histoire d'Alcuin*. Paris, 1898. — [2]) Mort en 1022. Il traduisit en allemand les traités connus de l'*Organon*, le *de consolatione* de Boèce, le *de nupt. Merc. et ph.* de M. Capella.

rivaliser avec les écoles de Paris jusqu'au milieu du XIIe s. ADELMAN de Liége et BÉRENGER de Tours suivirent les leçons de Fulbert à l'école de Chartres. Au XIIe s., les chanceliers BERNARD DE CHARTRES, GILBERT DE LA PORRÉE, THIERRY DE CHARTRES comptent parmi les personnalités les plus marquantes de leur époque. Au IXe s., Paris possédait déjà les trois écoles de Ste Geneviève, de S. Germain des Prés, de la Cathédrale. Leur renommée alla grandissant et, à partir de la deuxième moitié du XIIe s. la métropole française, groupant autour de ses chaires toutes les intelligences d'élite, éclipsa peu à peu toutes les académies rivales.

183. Division de cette période. — L'effort principal de la scolastique, pendant cette période, porte sur l'*élaboration* des grandes doctrines, qui seront le noyau de la synthèse du XIIIe siècle. (**177**, 3°) Cette élaboration, longue et pénible, ne s'accomplit pas sans de nombreux fourvoiements. C'est ainsi que la plupart des scolastiques laissent se glisser dans leur philosophie telles doctrines dangereuses ou mal équilibrées, qui conduiraient à des conséquences antiscolastiques, si on les interprétait dans toute leur rigueur. Mais ces philosophes se gardent bien ou se défendent même d'aller jusqu'à ces extrêmes; ils n'aperçoivent pas ou ils récusent les corollaires de leurs principes. — A la période suivante, quand le sillon de la scolastique sera définitivement creusé, il y aura lieu de grouper à part ceux qui restent fidèles à la synthèse constituée, et ceux qui dénaturent en certains points ses principes organiques En conséquence, nous distinguerons alors les *systèmes scolastiques* et les *systèmes qui* DÉVIENT *de la scolastique*. Mais *dévier*, c'est s'écarter d'une voie qu'on suppose tracée nettement. Or, les travailleurs antérieurs au XIIIe s. ne font que chercher et ouvrir la route. Voilà pourquoi, malgré leurs défaillances, nous les considérons tous, sans distinction, quoique à des titres divers, comme des pionniers d'une même œuvre : *scolastiques* sera leur nom de famille.

A côté d'eux, cependant, d'autres s'engagent dans des directions opposées ; ils combattent ouvertement la scolastique,

ou défendent des principes qui sont la négation même de ses idées constitutives. Tels sont les systèmes panthéistes et matérialistes, directement opposés les premiers à l'individualisme, les seconds au spiritualisme de la synthèse scolastique.

Dans cette période, comme dans les périodes suivantes, il y aura donc lieu de distinguer les *systèmes scolastiques* et les *systèmes antiscolastiques*. Nous choisirons comme critère de cette classification *la conformité ou la non-conformité objective des théories formulées par un philosophe avec les tendances fondamentales de la synthèse scolastique*, telle que nous l'esquisserons plus loin.

Le XIIe s. étant l'âge d'or des écoles philosophiques, nous subdiviserons la première période en deux chapitres, étudiant respectivement : 1° la philosophie occidentale du IXe au XIIe s. ; 2° la philosophie occidentale au XIIe s.

Dans chacun de ces chapitres nous aurons à distinguer les théories scolastiques et les théories antiscolastiques.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DU IXe, Xe ET XIe SIÈCLE

184. Résumé. — C'est dans l'étude des universaux que s'accusent les premiers progrès de la pensée scolastique (Art. I, § 1). On y peut suivre pas à pas l'expansion graduelle des controverses et l'avènement de la psychologie. Au XIe s. S. Anselme (Art. I, § 2) tente un premier effort de *synthèse* des éléments acquis. Cette synthèse, encore incomplète, sera successivement enrichie par les générations suivantes.

J. Scot Ériugène est le père des antiscolastiques. Sa philosophie contient en germe toutes les tendances qui jusqu'à la fin du XIIe s. viendront enrayer la doctrine scolastique (Art. II, § 1). Au mouvement d'hostilité qu'il provoque nous rattachons quelques essais de philosophes-théologiens qui

transposent téméraircment des controverses logiques sur le terrain de la dogmatique catholique et aboutissent à des hérésies (Art. II, § 2).

ART. I. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

§ 1. — La question des universaux dans son développement historique [1])

185. La place de la question des universaux dans la scolastique. — Trop longtemps on a mutilé la scolastique en la réduisant à une dispute éternelle sur les universaux. M. Hauréau appelle cette dispute « le problème scolastique » par excellence, et c'est bien à ses yeux l'unique problème que le moyen âge agite, car il ne demande autre chose à la longue série des docteurs qui défilent dans ses ouvrages que leur avis sur les trois interrogations de Porphyre.

Le simple exposé de la synthèse scolastique au XIIIe s. fera justice de cette fausse conception. Même pendant la période qui nous occupe, on ne pourrait artificiellement circonscrire la philosophie dans cette joute monotone [2]). En effet, la plupart des problèmes agités à la grande époque ont trouvé un écho affaibli dans les gloses des premiers régents de l'École. Il n'en est pas moins vrai que la question des universaux est une des premières qui se posent sur le terrain de la spéculation pure, et se détachent des discussions religieuses. Elle est aussi celle qui absorbe l'effort le plus passionné de la première période.

Ces controverses ont-elles été stériles ? Pas plus que celles de Platon et d'Aristote, ou celles de Kant et du panthéisme moderne : dans toute philosophie la question des universaux est vitale. D'ailleurs elle porta bonheur à la scolastique, car elle suscita les grands problèmes de la métaphysique et de la psychologie.

[1]) Cf. notre étude *Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle* (Separatdr. aus *Arch. f. Gesch. d. Philos.* Bd IX, 4, 1896). — [2]) PICAVET. *La scolastique* (Revue intern. de l'enseign. Avril 1893, p. 341-351). Cf. notre étude *Qu'est-ce que la scolastique ?* p. 19.

186. Comment se pose la question des universaux dans une philosophie rationnelle [1]. — Le problème des universaux n'est autre que celui de la *vérité*, ou de la *réalité objective* de nos connaissances intellectuelles. Tandis que les choses qui tombent sous nos sens sont particularisées, multipliées, l'objet de nos représentations intellectuelles est indépendant de toute détermination individuelle, il est abstrait et universel. La question est de savoir si ces conceptions sont fidèles ; si elles correspondent adéquatement aux objets extérieurs qui les provoquent en nous ; dès lors, si elles nous renseignent sur ce qui existe au dehors.

On est convenu de distinguer quatre réponses à cette question ; il importe de les préciser :

1° Le *réalisme exagéré*. Elle apparaît évidente l'harmonie entre le concept universel et la réalité objective, si en dehors de notre esprit, les choses revêtent ce même état universel que leur attribue notre entendement. Le réalisme outré résout adéquatement le problème, mais fait violence au bon sens. Dans la nature, en effet, tout être n'est-il pas individuel, et les substances ne sont-elles pas indépendantes les unes des autres au point de vue de leur existence ? Aristote a inscrit ce théorème à la première page de sa métaphysique ; et tous les adversaires du réalisme exagéré s'y sont ralliés.

Ce n'est pas à dire que la simple affirmation de la substantialité de l'individuel donne le dernier mot du problème, car on se heurte aussitôt à cette autre question que le réalisme outré évite et qui recèle la vraie difficulté : comment une représentation *universelle* peut-elle être conforme à un monde qui ne contient que des *individus ?* Ne semble-t-il pas qu'une opposition complète se révèle entre les attributs de la chose réelle et de la chose représentée ? Pour dissiper cette antinomie, trois théories sont possibles.

[1]) On trouvera un exposé complet de cette matière dans la *Critériologie générale* de D. Mercier, nos 127 et suiv. Louvain 1899. (Tome IV du *Cours de Philosophie.*)

2° La plus radicale est celle du *nominalisme* qui, modelant nos représentations intellectuelles sur le monde extérieur, nie l'existence des concepts universels, et refuse à l'entendement le pouvoir de les engendrer. Mais alors, que sont les notions appelées générales? On a prêté aux nominalistes « cette thèse inepte que l'universel n'est qu'une résonance de l'air, le souffle matériel de la voix, *flatus vocis*. Qu'une école de philosophie se soit groupée et maintenue pendant des siècles autour d'une doctrine aussi creuse, n'est-ce pas de la plus haute invraisemblance? » [1]). Pour nous, contrairement aux opinions généralement reçues, nous croyons que le *nominalisme*, tel que nous venons de le définir, n'a jamais existé au moyen âge.

3° Le *conceptualisme* admet la valeur *idéale* des concepts, mais non leur valeur *réelle*. Les concepts ont pour terme mental un objet universel (*objectivité idéale*), mais nous ne savons pas s'ils ont un fondement en dehors de nous et si, dans la nature, les individus *possèdent* distributivement (*objectivité réelle*) l'essence que nous *concevons* comme réalisée en chacun d'eux. [2])

4° Le *réalisme modéré*, ou *réalisme aristotélicien* (**81**) appelé aussi *réalisme thomiste*, admet et la valeur idéale et la valeur réelle du concept. « Les choses sont particulières, mais nous avons le pouvoir de nous les représenter abstraitement. Or, le type *abstrait*, lorsque l'intelligence l'envisage réflexivement et le met en rapport avec les sujets particuliers dans lesquels il est réalisé ou réalisable, se trouve attribuable à chacun d'eux et à tous. Cette applicabilité du type abstrait aux individus est son *universalité*. » [3])

187. Comment la question se pose durant cette période. — Il est impossible d'appliquer aux philosophes de cette période les classifications *a priori* que nous venons d'indiquer. C'est que le problème des universaux est très complexe. Il ne met

[1]) MERCIER, *op. cit.*, p. 306. — [2]) *Ibid.*, p. 54. — [3]) *Ibid.*, p. 292.

pas seulement en cause la métaphysique de l'individuel et de l'universel, mais encore des thèses importantes d'idéologie, de critériologie et de cosmologie [1]). Or, les premiers scolastiques, novices en ces matières délicates, n'ont pas étreint la question sous ces aspects multiples. Le problème des universaux n'est pas né spontanément au moyen âge ; il a été imposé par un texte obscur de l'*Isagoge* de Porphyre, simpliste en apparence, dont un ensemble de circonstances fit le thème obligé des premières spéculations.

Porphyre décompose le problème en trois parties : 1° Les genres et les espèces existent-ils dans la nature, ou ne consistent-ils que dans de pures constructions de l'esprit ? 2° (S'ils constituent des choses) sont-ce des choses corporelles ou incorporelles ? 3° Existent-ils en dehors des êtres sensibles ou sont-ils réalisés en eux ? [2]) La première interrogation peut nous tenir lieu des deux autres, puisque celles-ci n'ont de raison d'être que si on rejette le caractère purement subjectif des réalités universelles. Or cette première question est ainsi conçue : « Les genres et les espèces sont-ils des choses objectives ou ne le sont-ils pas ? sive subsistant, sive in nudis intellectibus posita sint ». En d'autres termes, le seul point du débat est la *réalité absolue* des universaux ; leur rapport avec l'entendement ou leur vérité n'est pas en jeu. Porphyre ne pose donc la question que sous une forme incomplète, il n'envisage que son aspect *objectif*, et néglige le point de vue *psychologique* qui seul peut fournir la clef des vraies solutions. Après avoir indiqué sa triple interrogation, Porphyre, dans son *Isagoge*, se refuse à la résoudre. Ajoutez que Boèce, dans son premier commentaire, se rallie à l'existence objective des universaux, tandis que dans son second commentaire il semble insinuer que ce sont des fictions mentales, et l'on comprendra le désarroi des premiers scolastiques.

[1]) V. p. 1. " la Synthèse scolastique ". — [2]) **Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.**

Ils se sont bornés à souscrire à l'une des deux alternatives de Porphyre, reprenant le problème dans les mêmes termes. Les objets de nos concepts, c'est-à-dire l'espèce, le genre, existent-ils dans la nature *(subsistentia)* ou se réduisent-ils à de pures abstractions *(nuda intellecta) ? Oui ou non sont-ce des choses ?* A ceux qui répondent affirmativement on a donné le nom de *réalistes* ou *réaux ;* aux autres, celui de *nominalistes* ou *nominaux.* — Nous dirons aussitôt pourquoi nous préférons simplement appeler ces derniers *les antiréalistes.*

Les premiers scolastiques ont d'autant plus naturellement cantonné la controverse dans ces cadres imparfaits, que cette tournure d'esprit répondait adéquatement à ce besoin spontané qu'éprouvent les intelligences enfantes de se reporter sur le monde extérieur, de chercher ce qui vibre sous les manifestations sensibles (**5**, 2°).

188. Le Réalisme outré. — Le réalisme outré objective et extériorise l'objet de nos concepts abstraits. Il semble avoir recueilli les premières adhésions, puisque Abélard en parle comme d'une *antiqua doctrina*, et qu'on appelle ses adversaires du nom de *moderni,* jusqu'à la fin du XIIe s.

Nous réduisons à trois les causes du crédit dont jouit le réalisme outré pendant quatre siècles. D'abord, il eut pour le défendre, un homme qui exerça sur le moyen âge un ascendant considérable, Jean Scot Eriugène. Ensuite, cette théorie paraît contenir une explication rationnelle de divers dogmes de la foi catholique, notamment de la transmission du péché originel (v. p. l. Odon de Tournai). Enfin, et surtout, elle fournit à un problème troublant des solutions catégoriques et faciles. Entre toutes, en effet, le réalisme est la moins complexe, puisque son assertion fondamentale est la correspondance adéquate des choses de la nature et de leurs représentations intellectuelles. Cette simplicité de doctrines séduisit des générations jeunes et avides de solutions dogmatiques.

189. Deux groupes de réalistes outrés. Réalisme médiéval et réalisme platonicien. — Les réalistes des quatre premiers siècles se répartissent en deux groupes distincts.

Le premier groupe attribue à chaque espèce ou à chaque genre une essence universelle, dont sont tributaires tous les individus subordonnés.

Le second groupe va plus loin et confond toutes les réalités en *un* seul être, aux formes les plus diverses. Aussi bien le panthéisme est l'aboutissant logique et nécessaire du réalisme. Car si les attributs des objets *réels* se mesurent sur les attributs des objets *conçus*, il faut assigner un correspondant dans l'ordre extérieur à la plus abstraite des représentations, celle de l'être sous sa détermination la plus générale.

On le voit, s'il fallait s'en tenir, non aux théories telles qu'elles sont *réellement* formulées, mais à la rigueur de leurs conséquences, le réalisme outré conduirait à la négation même de la scolastique. Mais en dehors de J. Scot Eriugène, les réalistes du IXe, Xe et XIe s. n'ont pas été jusque là. Se méprenant sur la portée de leurs doctrines, *ils ont expressément rejeté le panthéisme*, et ils ont cherché à concilier leur réalisme avec les théories de la personnalité humaine, de la création, et en général avec les vérités enseignées par le dogme catholique. Voilà pourquoi, devant l'histoire, la première forme du réalisme outré n'est pas, à nos yeux, une doctrine antiscolastique. Fautive en elle-même, elle a son excuse dans les réserves expresses que ses partisans apportent à leurs déclarations, et dans des faiblesses d'esprit communes à toutes les générations de cette période (**182**). Le réalisme panthéiste, au contraire, est une des plus dangereuses formules de l'antiscolastique. Nous en parlerons dans l'article suivant.

Lorsqu'on rattache au chef de l'Académie les réalistes du moyen âge — qu'ils restent ou non en deçà du panthéisme — il ne faut pas oublier qu'une différence importante sépare leurs théories de la dialectique platonicienne. Pour Platon en effet, les idées ont une existence isolée du monde sensi-

ble (54). Pour les réalistes médiévaux, l'essence demeure tout entière dans les individus.

190. Principaux réalistes. Fridugise. Remi d'Auxerre. — Fridugise, le prédécesseur de J. S. Eriugène à l'école du palais, nous fournit le premier exemple de cette inconscience naïve que nous trouvons, à des degrés divers, chez les réalistes du premier groupe. Se basant, en effet, sur ce texte de l'Écriture que l'Égypte fut couverte de ténèbres si épaisses qu'on pouvait les saisir par la main, il va jusqu'à *réaliser* dans son *de nihilo et tenebris*, les êtres de raison, les ténèbres, et même le néant.

A la fin du IXe s., le réalisme fut repris par Remi d'Auxerre, qui remplaça dans la chaire de l'abbaye d'Auxerre, son maître Heiric dont il abandonna la doctrine (194). Plus tard, Remi enseigna à Reims (862), et on le signale comme le premier docteur qui introduisit la dialectique dans les écoles de Paris. On a conservé de lui un commentaire de l'*ars minor* de Donat, fort usité jusqu'au XIIe s., ainsi qu'un commentaire sur Martianus Capella,dans lequel Remi met largement à contribution un ouvrage similaire de J. S. Eriugène.

191 Gerbert. — Le Xe s. est rouge de sang. Les Normands détruisent tout, et les écoles de philosophie traversent une crise fatale. Dépositaires d'une tradition scientifique qui ne devait pas se perdre, quelques philosophes percent à grand'peine cette atmosphère de barbarie : citons Odon de Cluny, Reinhard de Saint-Burchard, Poppo de Fulde, Gunzo, Notker Labeo (p. 164, n. 182), Bruno de Cologne, Ratbod de Trèves, Ratgaire de Vérone, à qui on attribue des traités de dialectique. Mais aucun ne peut rivaliser avec Gerbert [1]).

Après avoir étudié pendant trois ans en Espagne, Gerbert (né vers le milieu du Xe s., mort en 1003), fut successivement professeur à la cour d'Otton Ier, scolastique à Reims, où il acquit une réputation européenne, plus tard abbé de Bobio, archevêque de Reims, de Ravenne, finalement pape sous le nom de Sylvestre II. Un de ses contemporains l'appelle “ le pape philosophe „.

Gerbert commente plus de traités aristotéliciens qu'aucun de ses contemporains, et un siècle plus tard, S. Anselme et Roscelin ne connaissent rien de plus des œuvres du Stagirite. Il possède à fond

[1]) Picavet, *Gerbert, un pape philosophe, d'après l'histoire et d'après la légende*. Paris 1897.

le *trivium* et le *quadrivium* : il écrit sur la géométrie, l'arithmétique, et les autres sciences de son temps ; il est à la fois érudit, écrivain, orateur, savant. Au sujet des doctrines philosophiques de Gerbert, on ne possède que le récit d'une joute dialectique avec Otric, un opuscule *de rationali et ratione uti*, un autre moins important, *de corpore et sanguine Domini*. Peut-on ranger Gerbert dans le camp des réalistes outrés ? [1]) Certaines expressions semblent nous y autoriser, mais il convient de faire des réserves, car Gerbert est avant tout logicien ; la métaphysique n'apparaît dans ses écrits qu'à de rares intervalles et par bribes, et il ne donne point de réponse nette et décisive aux questions de Porphyre. Moraliste, Gerbert fait bon accueil à quelques doctrines stoïciennes. Sa morale est fragmentaire et spéciale, il justifie la subordination politique de tous les chrétiens à l'unité de l'Église.

Gerbert fait école : à ses leçons nous rencontrons Fulbert de Chartres, l'historien Richer, les évêques Girard, Lentheric, etc., tous hommes d'œuvres du xie s.

192. Odon de Tournai. — Durant la seconde moitié du xie s., brille à l'école de la cathédrale de Tournai une personnalité scientifique qui donna au réalisme outré un regain de faveur : Odon de Tournai († 1113), tour à tour professeur à Tournai, fondateur de l'abbaye de S. Martin dans la même ville, et évêque de Cambrai. Imprégné de la lecture du *Timée*, il engagea avec un nominaliste, " maistre „ Raimbert de Lille, une polémique dont les chroniqueurs du temps nous ont conservé le souvenir [2]).

Odon défend la thèse classique du réalisme, mais il mérite une mention spéciale parce qu'il a formulé dans son ouvrage principal *de peccato originali*, d'intéressantes applications du réalisme aux doctrines catholiques de :

a) La transmission du péché originel. — L'humanité, dit Odon, n'est que la collection numérique des individus existant à un moment donné : une substance unique vibre sous ces existences éphémères. Quand Adam et Ève ont péché, la substance entière dans toutes ses ramifications alors existantes a été infectée et les générations à venir, vivant d'une vie anticipative dans cette substance viciée, ont toutes pâti de cette défaillance [3]).

1) Hauréau, *Hist. de la phil. scolastique*, I, 216 (1880). — 2) Cf. notre *Histoire de la philos. scol. dans les P.-Bas etc.*, p. 19. — 3) *De peccato originali*, lib. II, col. 1079, t. CLX, Patrol. Migne.

b) La création quotidienne des âmes à la naissance des enfants. — Ce que Dieu produit à chaque naissance, ce n'est pas une substance, mais une *propriété* nouvelle d'une *substance déjà existante.* L'espèce humaine étant un fonds unique, dont la surface revêt des propriétés toujours changeantes, les hommes ne diffèrent les uns des autres que par des accidents. — On comprend après cela qu'Odon de Tournai prenne en considération les arguments des traducianistes.

193. Les antiréalistes. — Vis-à-vis des réalistes se dressent de bonne heure des contradicteurs nombreux. Il est une thèse *négative* que tous s'accordent à défendre, au nom d'Aristote et du bon sens : « les universaux ne sont pas des choses, présentes, comme telles, dans la nature *(subsistentia),* car l'individuel seul existe ». Reprenant alors l'alternative de Porphyre, ils opposent au réalisme cette thèse *positive*, que les universaux sont des constructions de l'esprit *(nuda intellecta).*

Il convient d'interpréter cette seconde déclaration avec de prudentes réserves. Affirmant d'une part la substantialité des seuls êtres individuels, admettant d'autre part l'existence en nous de concepts universels, les antiréalistes seront appelés tôt ou tard à se mesurer avec la vraie difficulté des universaux (p. 168). Mais les antiréalistes des premiers siècles se sont bornés à poser le double fait qui est la base du débat, sans se rallier à l'une ou à l'autre des théories caractéristiques qui résultent du rapprochement de ces faits. Quand ils disent que les universaux sont des abstractions verbales, des *mots*, ils ne veulent pas pour cela prendre position dans le *nominalisme,* tel que nous l'avons défini plus haut (p. 169). Et quand ils parlent de représentations universelles, ils n'ont pas suffisamment mûri les lois génétiques du processus mental, pour décider si ces formes de l'entendement ont une valeur purement *idéale (conceptualisme)* ou en même temps une valeur *réelle (réalisme modéré).* Ces nuances de la pensée ne se feront jour qu'après une lente élaboration qui remplit environ quatre siècles.

En résumé, l'assertion que les universaux sont des *nuda intellecta* n'a dans la bouche du premiers antiréalistes qu'une

valeur *négative* (de là le nom d'*antiréalistes* que nous leur donnons) et *relative* au dilemme incomplet de Porphyre : les créations de l'esprit sont pour eux les opposés des choses, et comme ils se refusent à voir dans les universaux des réalités, ils les réduisent à des abstractions.

194. Rhaban Maur et Heiric d'Auxerre. — Rhaban Maur (né en 776, mort archevêque de Mayence en 856), professeur à Tours, plus tard à Fulde où de nombreux auditeurs (notamment Servat Loup de Ferrières) vinrent suivre ses leçons, n'a point été au delà de ces affirmations générales. Ni dans son traité *de universo*, ni dans les gloses sur l'Isagoge et l'Interprétation que V. Cousin lui attribue, ni dans son écrit sur *la proposition*, il n'est rien qu'il ne doive à Boèce.

Heiric d'Auxerre (milieu du xe s.), qui suivit les leçons de Servat Loup de Ferrières, entendit Rhaban Maur et les professeurs de Fulde avant d'ouvrir l'enseignement de l'école d'Auxerre, reflète les mêmes tendances dans les gloses qu'il a laissées sur les traités aristotéliciens [1]). Et l'on peut dire la même chose d'un commentaire anonyme sur Martianus Capella, écrit par un contemporain d'Heiric et que M. Cousin a mis au jour.

195. Roscelin. — Roscelin, moine de Compiègne, enseigne dès 1087. Il est en relation avec Lanfranc, S. Anselme, Ive de Chartres. Traduit devant un concile à Soissons (1093) où on l'accuse de trithéisme, il renie les doctrines qu'on lui impute. Mais c'est sous la crainte d'une excommunication. Car plus tard il revient à ses premières théories. Tour à tour il est en Angleterre, à Rome, puis revient en France. Partout se révèle son caractère turbulent et tapageur [2]).

On a démesurément exagéré le rôle de Roscelin dans l'histoire des idées, en le considérant comme le premier protagoniste du nomi-

1) On lui attribue des gloses sur l'*Interprétation*, sur la *Dialectique* et le *livre des dix Catégories* du Pseudo-Augustin, sur l'*Isagoge*, sur le texte latin *du syllogisme* d'Apulée et sur divers écrits de Boèce. Suivant M. Baümker, une partie des gloses aux *Catég. du Ps. Aug.* peut seule être attribuée à Heiric. M. Baümker a promis une édition de ces gloses. Nous regrettons qu'elle n'ait pas encore paru. — 2) Picavet. *Roscelin, théologien et philosophe*. (École pratique des Hautes-Études, Paris 1896). Cfr. la critique que nous avons faite de cet ouvrage. Rev. Néo-Scol., 1898. *Les récents travaux sur l'hist. de la philos. médiévale*, p. 75.

nalisme [1]), et un des plus dangereux hérétiques de son temps. Nous parlerons plus loin de son trithéisme (p. 189); bornons-nous ici à étudier sa théorie des universaux.

On ne possède de Roscelin qu'une lettre adressée à Abélard [2]) et il faut juger sa doctrine par des textes peu nombreux de S. Anselme, d'Abélard, de J. de Salisbury. Or, Roscelin y apparaît avant tout comme un démolisseur du réalisme, son œuvre est *négative*. Voilà pourquoi, d'après S. Anselme, il a soutenu que la couleur n'existe pas indépendamment du cheval qui lui sert de support et que, comme telle, elle n'est pas dans l'ordre objectif [3]).

Roscelin a-t-il pris dans le débat une position plus caractéristique? A-t-il, comme on l'écrit communément, dénié à l'entendement le *pouvoir* même de se former des représentations universelles, en réduisant celles-ci à de purs sons, à des souffles de la voix (flatus vocis, verba)? N'oublions pas que suivant les habitudes de penser générales à son temps, Roscelin a les yeux fixés sur la question de Porphyre. Se refusant à voir dans les universaux des choses, il en fait un produit mental. Entre les deux alternatives, il ne cherche pas de milieu, parce que Porphyre et Boèce n'en ont point signalé. Est-ce à dire que pour Roscelin, ces mots eux-mêmes aux formes générales ne correspondent à aucune *conception universelle*? Rien dans les sources n'autorise à donner à la *sententia vocum* [4]) de Roscelin cette signification précise, et tout nous porte à croire que le moine de Compiègne ne s'est pas posé la question. Son *nominalisme* n'est qu'un *pseudo-nominalisme*, et nous ne voyons rien dans l'antiréalisme de Roscelin qui devrait être récusé par le réalisme modéré du XIIIe siècle.

[1]) Suivant une chronique anonyme du XIe siècle, Roscelin aurait eu comme maître et précurseur un certain JEAN. Ce philosophe, que d'aucuns identifient avec J. S. Eriugène (v. *Revue Thomiste*, juil. 97, art. du P. Mandonnet), d'autres avec JEAN-LE-SOURD ou JEAN-LE-MÉDECIN, un chartrain, élève de FULBERT (CLERVAL, *op. cit.* pp. 122 et suiv.), est une personnalité mal connue jusqu'ici. — [2]) Hauréau avance son nom à propos d'un texte récemment découvert: *Sententia* de universalibus sec. mag. R. (*Notices et extr. de qques man. lat.*, Paris, 1892, V, 224); mais c'est là une conjecture. — [3]) L'exemple de la maison cité par Abélard, ne peut-il s'interpréter dans le même sens, si l'on songe que Roscelin ne l'emploie que sous forme de comparaison, pour mieux expliquer sa doctrine sur l'inexistence objective des espèces (... sicut solis vocibus ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quæ domus est...) — ABÉLARD, *de divis. et defin*, p. 471, ed. Cousin. — [4]) Quant à l'expression *ars sophistica vocalis*, employée dans certains documents du XIe s., elle n'est qu'une autre désignation de la science dialectique ou logique et laisse entière la solution du problème ontologique des universaux.

196. Conclusion. — Le réalisme outré ne considère que l'élément *réel* de nos concepts et lui attribue une universalité actuelle. Au contraire, l'antiréalisme dont nous avons parlé jusqu'ici démontre l'inexistence des essences universelles.

L'une et l'autre théorie fournissent une solution imparfaite du problème des universaux ; mais tandis que la première est entachée d'un vice radical, la seconde est l'expression d'une doctrine exacte, qu'une série de formules de plus en plus adéquates viendront successivement intégrer.

Au point de vue de l'extension de la philosophie scolastique, les deux partis des « réaux » et des « nominaux » ont exercé une action différente. Les réalistes outrés, attentifs à la réalité substantielle des choses, *contribuent puissamment au développement de la métaphysique*. Les antiréalistes, forts pour abattre les chimères, sont plus hésitants quand il s'agit de déterminer le rapport exact de la réalité et de la pensée. Or, pour découvrir comment un concept universel peut correspondre à une chose individuelle, ils seront amenés dans la suite à étudier la genèse de nos connaissances, les lois de l'abstraction et de la réflexion : ainsi *les études psychologiques se développent peu à peu dans le camp des antiréalistes*.

§ 2. — Saint Anselme [1]

197. Sa vie et ses œuvres. — Né d'une famille patricienne, à Aoste en 1033, S. Anselme fut successivement abbé de l'abbaye du Bec (1078), où il connut Lanfranc, et archevêque de Cantorbéry (1093). Jusqu'à sa mort en 1109, il se dépensa sans réserve pour la science et pour l'Église.

Parmi ses œuvres dont l'authenticité n'est pas douteuse, le *Monologium* et le *Proslogium*, le *de fide trinitatis et de incarnatione Verbi*, les dialogues *de Grammatico, de Veritate, de libero arbitrio*, le *cur Deus homo*, sont les plus importantes au point de vue philosophique.

[1] Cf. Ragey, *Histoire de S. Anselme*. Paris, 1890. 2 vol. ; Van Weddingen, *La philosophie de S. Anselme* dans Mém. cour. et autres Mémoires de l'Acad. de Belgique. Tome XLV, pp. 352 et suiv.

198. Sa signification philosophique. — On a pu dire de saint Anselme qu'il était le dernier des Pères de l'Église et le premier des scolastiques. En effet, nourri des grands penseurs de l'époque patristique, il tente une première *systématisation* de la philosophie scolastique. Mille problèmes travaillent son esprit et il les rassemble en une synthèse capable de rivaliser avec la synthèse antiscolastique de J. Scot Eriugène. S. Anselme fait penser à Grégoire VII qui, dans l'ordre religieux et politique, acheva l'organisation de l'Église et définit ses rapports avec l'État; il est le Grégoire VII de la science. Ces deux figures sont l'honneur de l'époque de restauration et de constitution définitive que fut le XIe siècle.

199. Philosophie de S. Anselme. — 1° *Rapports de la philosophie et de la théologie.* S. Anselme traduit dans un exposé méthodique et réfléchi des principes que ses prédécesseurs avaient appliqués spontanément à l'encontre du rationalisme. On y reconnaît sans peine le souffle augustinien (**169**).

a) La foi prime la raison. C'est le *crede ut intelligas* de S. Augustin. La foi est purificatrice de l'âme, et la raison faillible doit s'incliner devant la parole révélée; surtout la foi seule peut nous apprendre des vérités mystérieuses que la raison se propose ensuite comme objet de ses investigations et qu'elle établit par des arguments *non pas démonstratifs*, *mais probables*. Au précepte, S. Anselme joint l'exemple et entreprend lui-même la justification rationnelle des dogmes de la Ste Trinité, de la chute, de la transmission du péché, de la rédemption, etc.

b) La raison néanmoins est une source indépendante et propre du savoir. Elle démontre que l'acte de foi est raisonnable *(intellige ut credas)* et, par ses seules forces, fixe une foule de vérités naturelles. Voilà pourquoi S. Anselme professe le plus grand respect pour la dialectique.

Ces deux principes contiennent en germe les théories plus compréhensives du XIIIe s.

2° *Métaphysique et Théodicée.* Obéissant à des tendances favorites de son temps, S. Anselme aborde en métaphysicien tous les problèmes de la philosophie, et grâce à la méthode

qu'il adopte, sa métaphysique pivote autour d'un vaste système de théodicée. Cette méthode est la déduction ou le retour synthétique, cher à S. Augustin : Dieu apparaît comme la cause exemplaire, efficiente et finale du monde intelligible et réel.

Aussi bien, la théodicée de S. Anselme est, dans cette période, la première qui soit digne de ce nom, et de sa large envergure, elle domine tous les traités qui dans la suite aborderont l'étude rationnelle de Dieu. Le *Proslogium* prouve l'existence de Dieu et contient des dissertations sur la nature de Dieu, sur la création, l'exemplarisme, etc. Nous signalons spécialement :

a) Le célèbre *argument ontologique* de l'existence de Dieu, auquel S. Anselme a attaché son nom. On peut le résumer ainsi : « Nous avons l'idée d'un être infiniment parfait. Or, cette idée implique nécessairement l'existence, car l'existence est une perfection. Donc Dieu existe » [1]). Cet argument confond l'ordre subjectif ou idéal et l'ordre objectif ou réel. *Concevoir* un être infiniment parfait, c'est-à-dire impliquant l'existence dans son essence, n'est pas la même chose qu'*affirmer l'existence objective* de cet être.

Déjà un contemporain de S. Anselme, le moine Gaunilon attaque l'argument ontologique [2]); S. Thomas le critiqua avec plus de vigueur. Descartes le reprit sans lui donner aucune force nouvelle, et sans tenir compte des objections émises par les scolastiques.

b) La définition de la vérité : « Res sunt veræ quando sunt ut debent », dit S. Anselme dans le dialogue *de veritate*. C'est dire qu'il ne s'occupe que de la vérité transcendantale, ontologique (le *ut debent* est la conformité des choses avec la destination que leur assigne leur essence, imitation de l'essence divine); et non point de la *vérité des jugements*. Ce n'est qu'au

[1]) *Proslogium*, cap. II. Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. — [2]) *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinantem.*

XIIIe s. qu'on cherchera surtout à fixer l'aspect psychologique du vrai, sa valeur représentative. Moins précise que la théorie thomiste, la doctrine métaphysique de S. Anselme n'en est pas moins exacte. Le fondement de toute vérité, même de la vérité des jugements, est l'essence des choses; l'esprit humain est vrai quand il suit sa loi, c'est-à-dire quand il réalise l'*adæquatio intellectus et rei*.

c) *La défense de l'unité divine contre Roscelin*. Celui-ci fit une application malheureuse de son antiréalisme au dogme de la Ste Trinité et aboutit au trithéisme (p. 189). S. Anselme prit en mains les intérêts de la foi compromise et de la raison faussée, en revendiquant l'unité de Dieu, au nom de son infinitude. La thèse de S. Anselme est inattaquable, mais tous ses arguments ne sont pas à l'abri de la critique. En effet, cherchant des armes dans le même arsenal que son adversaire, il invoqua à l'appui de ses doctrines les solutions du réalisme outré. A un extrême il en opposa un autre.

d) *Réalisme outré* [1]. Pas plus que ses prédécesseurs saint Anselme ne donna au réalisme outré la signification rigoureuse qui l'eût conduit au panthéisme et à la négation même de toute sa théodicée : nouvelle preuve que dans la question des universaux, il faut apprécier les solutions historiques, non pas à un point de vue absolu, mais en tenant compte des circonstances propres à chaque époque.

3° *Psychologie et Morale*. Si le tempérament de S. Anselme est avant tout métaphysique, il traite cependant des questions isolées de psychologie, et dans sa manière la touche de S. Augustin se retrouve souvent. Il parle de l'origine sensible des idées, ébauche la théorie des espèces intentionnelles, établit une division tripartite des facultés, etc. [2] Ainsi s'annonce l'étude de nos activités psychiques.

[1]) Les solutions réalistes de S. Anselme, telles qu'elles sont consignées dans le *Monologium* p. ex., n'ont rien de commun avec la doctrine du *de Grammatico*, qui étudie, non pas ce que sont les choses, mais ce que valent les mots et les formes grammaticales du langage. — [2]) *Monologium*, cap. XXXIII.

La morale de S. Anselme est principalement théologique. Il résout, à peu près comme Odon de Tournai, la transmission du péché originel, et reprend les théories augustiniennes sur le mal, la liberté et la prédestination [1]).

ART. II. — L'ANTISCOLASTIQUE

§ 1. — Jean Scot Eriugène

200. J. Scot Eriugène, père de l'antiscolastique. — A l'encontre de la plupart des historiens [2]) qui font d'Eriugène [3]) le premier des scolastiques, nous n'hésitons pas à l'appeler le père des antiscolastiques et le plus redoutable d'entre eux pendant cette période. En effet, sa doctrine contient une foule de principes qui sont en conflit direct avec la synthèse scolastique, et que dans la suite des temps on exploitera contre elle.

Ce n'est pas à dire que nous voulions amoindrir la signification historique de J. Scot Eriugène. Bien au contraire, nous le considérons comme une des personnalités philosophiques les plus remarquables du moyen âge. Il devance son temps. Tandis que ses contemporains ne font que bégayer en philosophie, et que pendant plusieurs siècles, ses successeurs se bornent à agiter un nombre restreint de questions, Eriugène élabore au IXe s. une synthèse complète. N'étaient ses audaces naïves et sauvages, qui en font l'enfant terrible de son époque, on croirait lire un panthéiste contemporain de S. Thomas.

Au demeurant, Scot est un savant doublé d'un érudit. Fait unique au IXe s., il lit le grec, dont Alcuin connaissait à peine l'alphabet, et sur la demande de Charles-le-Chauve traduit en latin les œuvres du pseudo-Denys dont le pape Paul V avait envoyé un exemplaire à Pepin. Il connaît aussi les pères de

1) *De concordantia præscientiæ prædestinationis et gratiæ cum libero arbitrio.* — 2) Y compris UEBERWEGS-HEINZE, dans la récente édition du *Grundriss d. Gesch. d. Philos.* II Theil (1898), qui appelle Scot : der früheste namhafte Philosoph der scholastischen Zeit. (p. 150.) — 3) Et non Erigène. M. BAÜMKER a démontré que les anciens manuscrits portent Johannes Scotus Eriugena. (*Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.* 1893, p. 346, n. 2).

l'Église et cite fréquemment G. de Nazianze, G. de Nysse, S. Augustin, Maxime le Confesseur.

201. Sa vie et ses œuvres. — La vie de J. Scot Eriugène est enveloppée de mystères. Né entre 800 et 815, il vient des pays d'outremer, de l'Angleterre, ou de l'Écosse, ou plus probablement de l'Irlande, et apparaît à la cour de Charles-le-Chauve comme le philosophe le plus considéré de l'école palatine. Une légende le fait mourir à un âge très avancé (après 877), assassiné par ses propres élèves.

Outre sa traduction et son commentaire du pseudo-Denys l'Aréopagite, Scot a laissé des gloses sur Martianus Capella, et des traités sur une querelle alors brûlante relative à la prédestination (p. 188). Mais son ouvrage capital est le *de divisione naturæ*, dans lequel il réédite, en l'accommodant à la doctrine catholique, le néo-platonisme le plus caractérisé. Sans connaître Plotin, J. Scot arrive à le reconstituer.

Où a-t-il puisé ce néo-platonisme ? Il doit l'avoir deviné à travers les œuvres du pseudo-Denys (171) et de Maxime le Confesseur, mais c'est bien de lui-même qu'il a donné un sens panthéiste aux théories individualistes du pseudo-Denys.

202. Philosophie de J. S. Eriugène. — Nous exposerons successivement les principes généraux de la métaphysique et de la psychologie d'Eriugène, pour déterminer, sous forme de conclusion, les influences délétères que le philosophe palatin a exercées sur la philosophie médiévale.

1° *La métaphysique d'Eriugène.* Principe fondamental : il n'existe qu'un seul être, Dieu, qui par une série d'émanations *substantielles*, donne naissance à toutes choses. Scot distingue dans le processus de l'Être divin (natura, φύσις, πᾶν) quatre étapes successives :

a) *La nature qui n'est point créée et qui crée*, ou Dieu dans son impénétrable et primordiale réalité. Comme tel, l'Être est inconnaissable pour lui-même (cf. Philon, Plotin, et la théologie négative du pseudo-Denys) ; sinon, dit Scot, en se souvenant des textes de Boèce et des autres logiciens, Dieu devrait se concevoir dans les catégories ; il devrait saisir son opposition à d'autres êtres avec qui il formerait un même genre, et juger dès lors qu'il est dépourvu d'unité et d'infinitude [1]). Bref, si Dieu se connaissait, il cesserait d'être Dieu !

b) *La nature qui est créée et qui crée*, ou Dieu contenant en son

[1]) Nam si in aliquo (genere) seipsum cognosceret, non omnino infinitum seipsum judicaret. *De divis. nat.* 1, 2.

sein les causes primordiales des êtres. En vertu d'une *progressio* fatale, l'Être, à un second stade, saisit les perfections contenues dans son entité abyssale *(abyssus).* Il connaît en lui les causes primordiales de tout ce qui doit apparaître un jour à l'existence phénoménale. Dieu *devient,* il se *forme* dans cette connaissance [1]) (cf. Plotin, p. 120). Nous sommes loin de l'exemplarisme de la scolastique.

Associant ces vues avec la doctrine catholique, J. Scot tient que l'Être divin au premier stade est Dieu le Père. Dieu le Fils est l'Être divin se connaissant comme Cause primordiale du monde. Le Saint Esprit apparaîtra dans la philosophie ériugénienne, quand les causes primordiales contenues au second stade dans le sein de l'unité divine, iront *s'extérioriser* en genres, espèces, individus. C'est là :

c) *La nature qui est créée et qui ne crée pas,* ou les êtres réalisés dans le temps. Qu'ils soient corporels ou spirituels, tous les êtres contingents ne sont que des épanouissements de la substance divine, ou, suivant l'énergique expression de J. Scot, des *Théophanies :* la divinité court dans les entrailles du monde, (il fait dériver θεός de θέω courir). Au fond de tout vibre la même οὐσία; les individus ne diffèrent entre eux que par des accidents et la nature n'est qu'*un* poulpe colossal, étendant partout ses bras de monstre. Ajoutons que, fidèle à son idée d'émanation déchéante et de l'effusion graduée de Dieu dans la vie universelle, J. Scot apprend que le genre existe avant l'espèce, l'espèce avant l'individu : c'est dire que dans la question des universaux, Scot est le plus exagéré des réalistes.

Cette efflorescence d'une substance divine unique dans le monde peut-elle s'appeler une création ? Non certes dans le sens précis de ce mot. (p. 135)Pour rester d'accord avec le dogme catholique, J. Scot interprète l'Écriture dans un sens symbolique, prétendant que Dieu " s'est créé dans le monde „ !

d) *La nature qui ne crée point et qui n'est point créée* ou Dieu, terme de l'univers. Tout ce qui part d'un principe tend à rentrer dans ce principe; le terme d'un mouvement est le retour vers son point de départ. *Finis enim totius motus est principium sui; non enim alio fine terminatur nisi suo principio a quo incipit moveri.* Fatalement Dieu rentre en lui-même : c'est la résolution cosmique dans le sein du grand tout. (Cf. Plotin et le pseudo-Denys).

2° *Psychologie d'Ériugène.* Ériugène fait de la psychologie en métaphysicien, pour appliquer à l'homme les principes fondamentaux

[1]) Creator enim a seipsa in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat. *Ibid.,* 3, 23.

de son panthéisme. Voici ses enseignements essentiels sur la connaissance et sur la nature humaine.

a) La connaissance. L'homme connaît par le sens extérieur *(sensus exterior)* les choses sensibles, par le sens intérieur *(sensus interior)* l'essence à travers ses réalisations phénoménales, par la raison *(ratio)* les causes primordiales des choses, par l'intellect *(intellectus)* Dieu dans sa réalité immuable.

Pas plus que ses contemporains, Scot ne soupçonne les difficultés que recèle le problème de la *formation* de la connaissance. Il admet en nous une double manière de connaître : A) une voie ascendante, partant de la connaissance sensible ; B) une voie descendante *(gnosticus intuitus)*, dans laquelle la raison humaine suit une marche parallèle à celle de la substance divine. Inconsciente d'elle-même *(intellectus)*, la faculté cognitive ne se connaît que lorsqu'elle a imprimé en elle-même *(ratio)* la représentation des essences primordiales. Par cette représentation, elle connaît l'essence réalisée *(sensus interior)* et ses attributs sensibles *(sensus exterior)*. Ce parallélisme du développement *subjectif* de l'esprit et du développement *objectif* de la nature hante un grand nombre de panthéistes. La connaissance humaine est *illimitée*, puisque c'est Dieu même qui pense en nous. La raison a des droits souverains sur la nature et sur la révélation. J. Scot est le plus hardi des rationalistes du moyen âge.

b) Nature humaine. L'homme est une projection de Dieu. Son absorption dans l'Homme Universel est affirmée avec une audace surprenante. Et cet Homme-Universel lui-même est *un* avec le reste de la nature. Multipliant au sujet de l'Écriture ses gloses fantaisistes, J. Scot transforme toute l'histoire de la chute et du péché originel à la façon du symbolisme gnostique. Quant à la transmission du péché originel, elle trouve dans le panthéisme une explication encore plus aisée que dans le réalisme outré (v. Odon de Tournai).

Le corps primitif " tel qu'il est conçu dans la seconde nature „ était dépourvu d'imperfections. Aussi sommes-nous dans un état violent et de déchéance (Platon, Plotin). Le retour de l'homme dans son premier état et dans le sein de Dieu, s'effectuera par la Rédemption du Christ, et comme l'univers entier partage avec l'homme la même substance, c'est par le Christ que s'opère l'évolution cosmique finale. La Rédemption devient pour J. Scot, une condition *nécessaire* du processus naturel : hypothèse arbitraire en philosophie, erronée en théologie. Quand J. Scot parle de la déification divine et des sept degrés de la contemplation, il force étrangement les spéculations du pseudo-Denys et fait songer aux élucubrations de la mystique allemande du XVe siècle.

203. Influence de la philosophie de J. Scot. — La philosophie de J. Scot exerça sur le développement de la philosophie médiévale une influence considérable. On la retrouve dans la scolastique (p. ex. chez Abélard, chez Isaac de Stella, chez Garnerius de Rochefort etc.) ; on la retrouve surtout dans les systèmes opposés à la scolastique. Les principales tendances antiscolastiques issues de J. S. Eriugène sont :

1° *Le rationalisme médiéval.* La raison déifiée est la source souveraine du savoir, elle prime l'autorité et la révélation. Le rationalisme de Scot se nuance de théosophie.

2° *Théosophie.* La théosophie est une forme de rationalisme propre au moyen âge. Au rebours du rationalisme moderne qui prétend au nom de la raison, supprimer les données de la révélation chrétienne, la théosophie, au nom de cette même raison, veut établir apodictiquement les vérités révélées dans tout leur contenu. Les mystères eux-mêmes sont accessibles à l'intelligence humaine, qui ne les établit pas seulement par des arguments *probables* (cf. S. Anselme), mais par des raisonnements *démonstratifs*. Usant d'une méthode déductive outrée, imitée de Platon, Eriugène poursuit l'interprétation naturaliste des moindres détails du dogme.

Le rationalisme théosophique de J. Scot peut donner le change, car le philosophe palatin prétend rester fidèle à la foi catholique [1]). Il se réclame sans cesse de l'Écriture et des Pères de l'Église. Mais cette prétendue soumission de la raison n'est qu'un leurre et le prétexte d'une émancipation nouvelle. Car J. Scot n'entend pas l'Écriture et les écrits des Pères dans leur sens véritable, mais, avec les gnostiques il leur attribue un sens symbolique dont la raison elle-même est juge en dernier ressort.

[1]) Ce sont ces paroles fallacieuses de J. S. Ériugène qui l'ont fait classer au nombre des *scolastiques* par tous les historiens qui cherchent dans l'accord de la philosophie et de la théologie catholique le caractère *essentiel* de la scolastique. On voit que les deux erreurs que nous avons signalées plus haut (p. 148, n. et nº 175) sont solidaires.

J. Scot a jeté les semences d'une doctrine dangereuse, et nous verrons dans la suite de cette histoire reparaître le rationalisme ériugénien, dépouillé de son masque trompeur, affectant des allures franchement agressives.

3° *Le mysticisme hétérodoxe*, c'est-à-dire celui qui assigne comme terme à la vie mystique l'union *substantielle* de l'âme avec Dieu [1]). Car Scot est avant tout un représentant du

4° *Panthéisme*. Le panthéisme contredit la distinction substantielle que la scolastique admet entre Dieu créateur et la créature.

Jusqu'au XII[e] siècle, Eriugène est, à notre connaissance, le seul représentant avoué du panthéisme. Ses contemporains ne l'ont consulté d'abord que pour prendre son avis sur les questions de Porphyre. Nous connaissons sa réponse : panthéiste, il est *a fortiori* le porte-drapeau du réalisme exagéré. Plus tard, tous ceux qui ont souscrit au panthéisme se sont inspirés à des degrés divers du néo-platonisme de J. S. Eriugène.

L'Église condamna le *de divisione naturæ*. Malgré ses proscriptions, elle ne put le jeter hors la circulation littéraire. Au XIII[e] s. il était encore assez répandu pour justifier des censures solennelles lancées par Honorius III (1225).

§ 2. — Les controverses théologico-philosophiques

204. — Dès le début du moyen âge, l'Église eut à lutter contre de nombreuses tentatives hérésiarques. Ces controverses retentissantes appartiennent proprement à l'histoire de la théologie, mais elles nous intéressent pour autant qu'elles eurent de l'influence sur le développement de la philosophie médiévale. A les considérer dans leurs résultats généraux, on peut dire que cette influence fut heureuse. Les discussions théologiques contribuèrent, en effet, à faire naître les débats philosophiques et facilitèrent les premiers progrès de la scolastique (178). Cependant, elles furent aussi pour plus d'un théologien-philosophe la source de graves errements et l'occasion de théories antiscolastiques. Ainsi en advint-il de tous ceux qui préten-

[1]) V. à la fin de cette première section les notions générales sur le mysticisme.

dirent interpréter le dogme en rationalistes, sans tenir compte des données précises de la révélation. C'est à ce titre que nous en parlons dans l'article deuxième de ce chapitre.

Voici les principales controverses théologico-philosophiques des IXe, Xe et XIe s. :

1° *La controverse sur la prédestination et la liberté* [1]). Un moine d'Orbais, GOTTSCHALC, contemporain de Rhaban Maur, puisa dans l'étude de S. Augustin des doutes sur la conciliation de la liberté humaine et de la grâce divine. Admettant une prédestination absolue pour les bons comme pour les méchants, il conclut que l'homme est le jouet de Dieu et qu'il n'y a ni liberté ni responsabilité.

Si l'on songe aux soulèvements que les assertions analogues de Jansénius provoquèrent aux temps modernes, on comprendra l'émoi général des publicistes du IXe s. RHABAN MAUR, et surtout HINCMAR de Reims (806-882), plus secondairement le diacre FLORUS de Lyon, REMI, archevêque de Reims, se constituèrent les défenseurs de la liberté humaine. RATRAMNE de Corbie, SERVAT LOUP prirent le parti de Gottschalc: tandis qu'adversaires et partisans de Gottschalc se liguaient contre J. Scot Eriugène qui, lui aussi, était intervenu dans ce débat, mais pour formuler à l'encontre de Gottschalc une théorie non moins erronée. La doctrine de Gottschalc fut condamnée aux synodes de Mayence (848) et de Quiercy (849).

2° *La controverse de la transsubstantiation.* Il y a surtout deux matières où la raison demeure interdite devant les enseignements de la foi : le dogme de la transsubstantiation eucharistique mis en présence des notions de substance et d'accident; le mystère de la Ste Trinité, rapproché des notions de nature et de personne. En discutant à perte de vue sur les catégories et les universaux, le rationalisme, dont les progrès allaient grandissant dans les écoles [2]), défigura l'un et l'autre de ces mystères.

Le premier fut attaqué par le turbulent BÉRENGER de Tours [3]), sorti des écoles de Chartres, que ses idées sur les universaux semblent devoir classer parmi les antiréalistes. Esprit inquiet et tempérament de feu, Bérenger (999-1088) jeta le trouble dans les écoles. Les acci-

[1]) PICAVET, *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalc, de Rhaban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot.* (Paris, 1896.) — [2]) Les historiens du Xe et du XIe s., par ex. DAMIANI, se plaignent amèrement des allures de certains dialecticiens qui placent arrogamment la dialectique au-dessus des Écritures. — [3]) Il eut des précurseurs dans RATRAMNE et HÉRIGÈRE, abbé de Lobbes, qui niaient la transsubstantiation et furent combattus par PASCHASE RADBERT (IXe s.).

dents du pain et du vin, dit-il, ne pourraient se maintenir sans le fond intime qui les soutient et qu'Aristote appelle la substance. Il en conclut que la doctrine catholique ne peut parler d'une *transsubstantiation véritable*, et que le corps et le sang de Jésus-Christ ne se trouvent sous les espèces sacramentelles que d'une manière voilée. — Lanfranc du Bec (1005-1089), Adelman de Liége (1048), Durand de Troarn, Hugues de Breteuil, et d'autres anciens condisciples chartrains de Bérenger [1]), s'élevèrent contre ces théories subversives, mais il ne fallut pas moins de vingt ans de lutte et de quatre synodes pour les réduire à l'impuissance.

3° *Le trithéisme de Roscelin.* Roscelin doit bien plus sa célébrité au trithéisme dont il se fit le promoteur qu'à sa doctrine antiréaliste (195). Il fit des trois personnes divines trois êtres indépendants, à la façon de trois anges : si l'usage le permettait, ajoutait-il, on pourrait dire en vérité qu'il y a trois dieux. Autrement, continuait-il, il faudrait que Dieu le Père et le St-Esprit se fussent incarnés en même temps que Dieu le Fils. — Pour sauver les apparences du dogme, Roscelin admettait que les trois personnes divines n'avaient qu'*une* volonté et *une même* puissance [2]).

Ce trithéisme caractérisé [3]), que S. Anselme et Abélard s'accordent à réfuter même après la conversion hypocrite de son auteur, nous semble une application non douteuse de l'antiréalisme de Roscelin [4]). Si les trois personnes divines, dit-il, ne forment qu'un seul Dieu, toutes trois se sont incarnées, ce qui est inadmissible. Il y a donc trois substances divines, trois dieux, comme il y a trois anges, *parce que chaque substance constitue une individualité.* C'est l'assertion fondamentale du soi-disant nominalisme (193). Un lien logique relie les pensées du théologien à celles du philosophe.

1) Clerval, *op. cit.*, pp. 64 et 131 à 141. — 2) Audio... quod Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas aut Patrem et Spiritum sanctum esse incarnatum ; et tres deos vere posse dici si usus admitteret. *Lettre de S. Anselme à Foulques.* — 3) Contra Picavet, *Roscelin* etc., p. 25. — 4) Cfr. notre art. *Les récents trav. sur l'hist. de la phil. méd. (R. Néo-Scol.)*, p. 74.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE AU XIIe SIÈCLE

205. Résumé. — Paris est le théâtre des joutes mouvementées du XIIe s. — Paris, dont les trois grandes écoles conquièrent rapidement le monopole de la science et par leur extension constante annoncent la création du *studium generale* à la fin du siècle.

Dans le camp scolastique (Art. I), le réalisme outré (§ 1), est battu en brèche par un critique d'une trempe peu commune, Pierre Abélard (§ 2). En même temps, on s'essaie à des travaux d'ensemble, à l'unification des doctrines acquises. En théologie, c'est l'œuvre des « Sententiaires » et des « Summistes » (§ 3) ; en philosophie, celle de deux esprits coordonnateurs qui résument les travaux de la première période, Jean de Salisbury et Alain de Lille (§ 4). Parallèlement se développe à St-Victor le premier courant intense de mysticisme orthodoxe (§ 5).

L'antiscolastique (Art. II) est principalement représentée par des sectes de panthéistes qui tous se rattachent en droite ligne à J. Scot Eriugène. L'épicuréisme matérialiste lève aussi la tête et prend corps dans les hérésies des Cathares et des Albigeois.

ART. I. — LA SCOLASTIQUE

§ 1. — Le réalisme outré. (1re moitié du XIIe s.)

Nous assistons pendant la première moitié du XIIe s. à un regain de ce réalisme outré, naïvement inconséquent, qui attribue une entité universelle à nos concepts spécifiques et génériques, sans néanmoins souscrire à l'unité panthéiste des choses. Nous divisons les théories réalistes du XIIe s. en divers groupes.

206. Premier groupe : les thèses de Guillaume de Champeaux. — Le premier nom que nous rencontrons est celui de Guillaume de Champeaux né à Champeaux en 1070, mort évêque de Châlons en 1120. Pendant sa jeunesse il avait suivi les leçons d'Anselme de Laon, à la célèbre école de Laon, qui au commencement du XIIe s. comptait parmi les plus fréquentées en Europe. En 1103, il occupa une chaire à l'école de la cathédrale de Paris, et y enseigna des théories diamétralement opposées à celles de Roscelin dont il avait été l'auditeur à Compiègne. Lui-même, d'ailleurs, trouva son contradicteur le plus acharné dans la personne d'un de ses élèves, Pierre Abélard.

Les sources principales pour l'intelligence de la doctrine de G. de Champeaux sont les ouvrages d'Abélard et le traité *de generibus et speciebus*. Lui-même écrivit plusieurs traités de dialectique qui sont tous perdus : parmi ses autres œuvres, citons un livre de *sentences*, dont M. Lefèvre a tout récemment publié des extraits [1]).

Suivant Abélard et le traité *de generibus*, G. de Champeaux aurait varié dans ses opinions sur les universaux. Voici les diverses évolutions de sa pensée :

1° *Théorie de l'identité*. L'essence universelle est unique et identique dans tous les subordonnés ; en chacun d'eux elle est contenue suivant la totalité de son être ; les individus ne sont que des modifications accidentelles de la substance spécifique ; les espèces, des accidents de l'essence générique [2]).

Abélard eut beau jeu pour ridiculiser cette doctrine. Il choisit la réfutation par l'absurde : si chaque homme est toute l'espèce humaine, dit-il, celle-ci est contenue tout entière dans Socrate qui est à Rome, et dans Platon qui est à Athènes. Dès lors Socrate, contenant toute l'essence humaine, sera présent

[1]) G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux* (Lille, 1898). — [2]) Erat autem (Willelmus) in ea sententia de communitate universalium, *ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis*: quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. *Abel. opp.* éd. d'Amboise, p. 5.— Même formule dans le *de generibus et speciebus* (imprimé par Cousin dans les *ouvr. inéd. d'Abél.*), p. 513.

partout où celle-ci se rencontrera : au même moment il se trouvera à Rome et à Athènes, ce qui est absurde [1]).

Poursuivi par les satires de son impitoyable élève, Guillaume fut forcé de quitter l'école de Notre-Dame (1108). Peu de temps après, il professait à St-Victor, une théorie réaliste quelque peu modifiée.

2° *Théorie de l'indifférence* [2]). A défaut d'une formule émanant de G. de Champeaux lui-même, nous exposons cette théorie nouvelle d'après des documents postérieurs [3]) : dans tout individu se rencontrent à la fois des déterminations qui lui appartiennent en propre et constituent sa marque différentielle (*differens*) et des réalités spécifiques et génériques qu'il a en partage avec tous les subordonnés de l'espèce et du genre (*indifferens*). Cet élément non-différent est doué d'unité physique. La théorie de l'indifférence fut appelée à un succès réel mais éphémère ; elle trouva pour la défendre des dialecticiens non moins subtils que G. de Champeaux. Nous en reparlerons (**207**).

1) *De gener. et speciebus*, p. 514 ed. Cousin. On retrouve cette réfutation des beaux mensonges *(pulchra mentientes) du réalisme*, dans un traité anonyme sur les genres et sur les espèces, publié par HAURÉAU *(Not. et extr. de qques man lat.*, V, 306) : Sed quotiescumque homo qui est in Socrate agit vel patitur, et homo qui est in Platone agit vel patitur, cum sit eadem essentia, et sic, (Platone) agente aliquid, agit Socrates et quælibet alia substantia, et flagellato Socrate, flagellatur quælibet alia substantia quod est inconveniens et etiam hœresis „ (nº 17813, *Bibl nat.*, fol. 16). — 2) Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non *essentialiter*, sed *indifferenter* diceret. *Abel. opp.*, p. 6. — Dans ce texte M. Hauréau lit *individualiter* au lieu de *indifferenter* (*Not et extr. de qques man. lat.*, V, 324, et *Hist. phil. scol.* I. 338). En ce cas, G. de Champeaux ne serait pas le promoteur de la théorie de l'indifférence. Avec M. Cousin, nous préférons lire *indifferenter*, car quel sens pourrait-on accorder à la formule telle que la donne M. Hauréau : " la même réalité existant suivant son *individualité*, dans tous les *individus*; ut eamdem *individualiter* rem totam simul singulis suis inesse adstrueret „ ? — 3) Le manuscrit 17813 du fonds lat. de la Bibl. nat.. les traités d'Adélard de Bath, d'Abélard, de J. de Salisbury, le *de gen. et spec.* (p. 518). Le manuscrit justifie fort bien la désignation de la théorie (non-différence), (v. p. 194, n. 2) mais ne démontre pas péremptoirement, non plus que les textes d'Adélard de Bath, que nous sommes en présence d'une forme du réalisme. Au contraire, le langage de Jean de Salisbury et d'Abélard prouve que l'unité de l'*indifferens* est physique et non logique.

La théorie de la non-différence, pas plus que celle de l'identité, ne résiste à la critique [1]). Elle n'en diffère du reste que par des procédés d'exposition, touchant de près à la subtilité. Les deux formules constituent une franche affirmation du réalisme outré, avec cette nuance que la seconde *semble* éviter les absurdes conséquences qu'Abélard dégageait de la première.

Abélard lui-même nous raconte que le pauvre Guillaume, battu dans ses nouveaux retranchements, abandonna définitivement ses positions et rendit les armes [2]). Dans ce récit il faut faire la part de la fanfaronnade. Cependant les *Sentences* de Guillaume semblent confirmer les dires d'Abélard, car nous y trouvons une troisième théorie sur les universaux :

3° *Théorie de la similitude des essences.* Celles-ci sont réellement multipliées dans les individus, quoique semblables en chacun d'eux [3]).

Mais cette doctrine n'est plus du réalisme outré, c'est de l'antiréalisme ; bien plus, c'est la doctrine de Roscelin, l'ancien maître de Guillaume, et la thèse fondamentale d'Abélard lui-même [4]). Vaincu par les objections de son disciple, Guillaume s'incline devant la vérité, avec une loyauté à laquelle il faut rendre hommage.

207. Deuxième groupe : " les indifférentistes „. Adélard de Bath et Gautier de Mortagne. — La théorie de la non-différence fut reprise et mieux défendue par les successeurs de G. de Champeaux.

Parmi ceux-ci, il faut citer d'abord l'anglais Adélard de Bath, professeur à Paris et à Laon. On le signale comme un des premiers qui songèrent à compléter leur éducation scientifique par un voyage en Grèce et en Espagne. Les *Quæstiones naturales* sont le fruit de ce

1) *De gen. et spec.* p. 518 et suiv. — 2) Cum hanc ille correxisset, immo coactus dimisit sententiam, etc. *Abel. opp.*, ibid. — 3) Ubicumque personæ sunt plures, plures sunt et substantiæ... Non est eadem utriusque (scil. Petri et Pauli) humanitas, sed similis, cum sint duo homines. *Guillelmi Campellensis Sententiæ vel Quæstiones*, XLVII, ed. LeFèvre, p. 24. — 4) Ce n'est pas l'avis de M. Le Fèvre, à qui revient l'honneur d'avoir mis en lumière la troisième opinion de G. de Champeaux. Notons toutefois que Guillaume ne va pas aussi loin qu'Abélard, car il ne parle pas de l'abstraction, mais il n'est plus rien dans la doctrine du maître que le disciple doive répudier.

contact avec un monde inconnu. A côté d'une traduction d'Euclide, faite vers 1116 sur l'arabe, de traités de mathématiques, Adélard est l'auteur d'un traité *de eodem et diverso* (composé en 1116), où se trouve consignée la théorie de l'indifférence.

Mais Adélard est plus qu'un " indifférentiste „. Les voyages ont élargi son horizon intellectuel, et les *quæstiones naturales* nous le révèlent comme psychologue et comme homme de science. Sa psychologie est empreinte de platonisme, sa théorie de la nature révèle une étroite parenté d'idées avec Guillaume de Conches; il eut d'ailleurs des rapports non douteux avec l'école de Chartres où les sciences naturelles étaient en grand honneur.

Après Adélard de Bath, le leader du parti des indifférentistes — au rapport de Jean de Salisbury — est GAUTIER DE MORTAGNE [1]). Né à Mortagne, en Flandre. dans les premières années du XIIe s., Gautier fut élevé à l'école de Tournai. De 1126 à 1144, il professa tour à tour la rhétorique et la philosophie sur la montagne Ste-Geneviève et mourut évêque de Laon en 1174.

On possède de Gautier un *Tractatus de sancta trin.* et six opuscules dont l'intérêt philosophique est médiocre. Gautier est platonicien dans une lettre adressée à Abélard, où il considère le corps comme un obstacle aux conceptions supérieures de l'âme. — Suivant une hypothèse probable de M. Hauréau, il serait l'auteur du texte contenu dans le n° 17813 du fonds latin de la Biblioth. nationale [2]).

Après Gautier, la formule de la non-différence tomba en désuétude dans le langage des controversistes.

208. Troisième groupe : le réalisme chartrain. Bernard de Chartres. — Chartres au XIIe s. est une place forte du réalisme outré [3]). BERNARD DE CHARTRES — qu'il ne faut plus confondre avec

[1]) Cfr. notre *Histoire de la Philosophie scolast. dans les Pays-Bas*, p. 32. — [2]) Nous lui empruntons ce passage saillant : " Sed simpliciter attendatur Socrates, non ut Socrates, id est in omni proprietate Socratis, sed in quadam, scilicet in eo quod est animal rationale mortale, jam secundum hunc statum est differens et indifferens : *differens* a qualibet alia re existente hoc modo, quod ipse Socrates nec secundum statum hominis, nec secundum aliquem alium, est essentialiter aliquod aliorum ; item *indifferens* est, id est consimilis cum quibusdam, scilicet cum Platone et cum aliis individuis hominis in eo quod in unoquoque eorum est animal rationale mortale. Et attende quod Socrates et unumquodque individuum hominis, in eo quod unumquodque est animal rationale mortale, sunt *unum et idem*... „ HAURÉAU, *op. cit.*, V. 313. (Paris, 1892). — [3]) Cependant il y eut aussi des antiréalistes à Chartres. CLERVAL, *op. cit.*, p. 266. Cf. p. l., Gilbert de la Porrée.

BERNARD DE TOURS (Silvestris) ou avec BERNARD DE MOÉLAN [1]) — ouvre l'intéressante série des maîtres chartrains. Il enseigne avant 1117, et cette année compte Gilbert de la Porrée parmi ses auditeurs: plus tard (avant 1120), Guillaume de Conches et Richard l'Évêque assistent à ses leçons. Devenu chancelier de l'église de Chartres depuis 1119, Bernard mourut avant 1130.

Il a laissé un traité *de expositione Porphyrii*. Par J. de Salisbury on possède en outre quelques courts fragments d'œuvres perdues. Bernard n'est pas psychologue, mais il nous intéresse par sa métaphysique et sa cosmologie.

1° *Métaphysique*. Le philosophe chartrain attribue l'*existence objective universelle*, non seulement aux essences spécifiques et génériques, mais encore aux accidents. Rigoureusement, ces réalités universelles méritent seules le nom d'être, car les choses sensibles ne sont que des ombres qui s'évanouissent après une apparition fugace : c'est le réalisme outré dans son expression la plus franche, et la plus voisine du platonisme ancien.

Bernard précise la place de ces essences dans le monde métaphysique. Il reconnaît une triple catégorie d'êtres : *Dieu*, réalité suprême et éternelle; *la matière*, tirée du néant par l'acte créateur de Dieu, et qui par son union avec les idées donne naissance au monde sensible; les *Idées* ou les formes prototypes, par lesquelles le monde des existences et des possibilités est présent, de toute éternité, au regard de l'intelligence infinie. Quels rapports le philosophe chartrain établit-il entre ces trois principes ? D'après J. de Salisbury, l'historien des théories de Bernard de Chartres, celui-ci aurait varié dans sa doctrine : tantôt il aurait interposé entre les Idées, immanentes à la divinité, et les choses périssables, un principe intermédiaire, les *formes natives*, copie des Idées divines dans la matière *et distinctes de celles-ci*. Tantôt il aurait enseigné la compénétration *immédiate* de la matière par l'Idée, ou identifié l'Idée divine et la forme native.

Si cette seconde interprétation l'emportait, Bernard serait panthéiste et nous devrions le ranger parmi ceux qui ont renié la scolastique. Mais pour ce faire, il nous faudrait des déclarations formelles (189), que nous ne trouvons point sur les lèvres du philosophe chartrain. Ce qui confirme nos doutes, c'est que Bernard enseigne la création de la matière dans le temps, une thèse qui creuse un abîme entre Dieu et le monde sensible.

[1]) *Ibid.*, pp. 158 et suiv.

2° *Cosmologie.* Bernard conçoit la *materia primordialis* de l'univers comme une masse déjà constituée, mais chaotique (*Timée*), à qui un principe immanent, la forme, fait subir une série de transformations. Ce dynamisme qui fausse la doctrine aristotélicienne de l'hylemorphisme, constitue une des conceptions favorites de l'école de Chartres (p. 153). On la trouve de pair avec cette autre thèse dont l'origine platonicienne n'est pas douteuse : la personnification de la Nature. La Nature est regardée comme un organisme propre, supérieur aux êtres individuels qu'elle contient; à ce titre elle a une âme. Des rapports numériques (Pythagore) président à l'information de la Nature par l'âme cosmique, comme à celle des êtres matériels par les Idées (1°).

Nombreux sont les disciples de Bernard de Chartres [1]; plus nombreux encore l'auditoire qui se presse aux leçons de ses successeurs, notamment à celles de Thierry, le frère puîné de Bernard, avec qui les écoles chartraines atteignent l'apogée de leur splendeur.

209. Thierry de Chartres. — *Magister scholœ* aux écoles de Chartres en 1121, THIERRY professa en 1140 à Paris où il eut pour élève J. de Salisbury. Vers 1141, il revint à Chartres, succéda à Gilbert de la Porrée dans la chancellerie et mourut en 1155.

On connaît de Thierry le *de sex dierum operibus*, l'*Eptateuchon*, un commentaire sur le *de inventione rhetorica ad Herennium*. Il personnifie l'intense mouvement scientifique des écoles de Chartres au milieu du XIIe s.

1° *Rhétorique et Logique.* Le trivium était en grand honneur à Chartres. L'étude des préceptes de rhétorique, et la connaissance des grands classiques latins étaient considérées comme le préliminaire obligé de toute culture scientifique. C'est de Chartres que sont parties les hostilités contre la secte des *Cornificiens*, formée vers le milieu du siècle, aux fins de réduire le programme des études et de proscrire le culte de la forme littéraire (223). Vers 1130, Thierry se mit à la tête d'une vigoureuse campagne contre ce parti de béotiens. Il

[1] A côté de Guillaume de Conches, J. de Salisbury cite à l'école de Bernard, RICHARD DE COUTANCES, professeur à Paris en 1122, mort évêque d'Avranches (1182), auteur d'annotations sur Aristote, aujourd'hui perdues.

mérita d'être appelé par J. de Salisbury *artium studiosissimus investigator*.

Nous savons déjà le grand progrès réalisé par Thierry en logique : son *Eptateuchon*, le manuel des sept arts libéraux à Chartres, mentionne pour la première fois d'importantes parties de l'*Organon*, dont il fut probablement le vulgarisateur (**179**). Où Thierry recueillit-il ce précieux héritage inutilisé par ses prédécesseurs ? M. Clerval, qui a découvert l'*Eptateuchon*, ne nous l'apprend pas. Nous savons que Thierry fut un des personnages les plus érudits de son temps et qu'il eut le plus grand souci de se créer des relations scientifiques. C'est à lui notamment qu'en 1144, Hermann le Dalmate envoya la traduction de l'arabe en latin du *Planisphère* de Ptolémée.

2° *Métaphysique*. Thierry ne tarda pas à se prononcer dans le sens du réalisme farouche qui avait acquis droit de cité à Chartres et s'y perpétua jusqu'au déclin de ses écoles. D'aucuns prétendent même qu'il franchit l'étroite passerelle séparant le réalisme outré du panthéisme (Hauréau, Clerval). Mais Thierry n'a pas été jusque là. Il faut interpréter avec prudence ses dissertations favorites sur la superessence de Dieu, sur la dépendance essentielle des créatures vis-à-vis du Créateur ; il faut se méfier surtout de l'accueil trop facile qu'il fait à des réminiscences pythagoriciennes sur l'unité et la génération de tout nombre du sein de l'unité : Dieu est l'éternel, l'un suprême, antérieur à la dualité. Toute autre chose n'*existe* que par la compénétration de l'Infini *(divinitas singulis rebus forma essendi est)* [1]).

Mais si Dieu est pour chaque être créé le principe intrin-

1) At æternum nihil aliud est quam divinitas; unitas igitur ipsa divinitas est. At divinitas singulis rebus forma essendi est ; nam, sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex calore calidum, ita singulæ res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unde vere dicitur : *Omne quod est ideo est quia unum est*. HAURÉAU. *Not. et. extr.* I. 63. M. Baeumker a montré qu'il faut lire dans cette dernière phrase : *ideo est*, et non pas *in deo est*. (Arch. f. Gesch. d. Phil. X, 138, n. 37). Ainsi s'écroule un des grands arguments invoqués par ceux qui font de Thierry un panthéiste.

sèque de sa présence actuelle dans l'ordre physique, cet être n'en a pas moins une *essence* distincte de Dieu, œuvre de sa main créatrice. Sur ce point les déclarations de Thierry sont formelles [1]). Thierry se serait élevé contre tout reproche de panthéisme, au même titre que maître Eckart et d'autres mystiques du XIV[e] s. qui établissaient une distinction similaire entre l'*essence individuelle* propre à chaque créature et son *existence divine* (*esse formale*) [2]).

Il n'en est pas moins vrai que malgré les déclarations contraires de leurs auteurs, un peu de logique convertit aisément ces systèmes mal équilibrés en doctrines antiscolastiques [3]).

3° En *cosmologie*, Thierry souscrit aux conceptions de son frère, en montrant leur accord avec l'histoire biblique de la création.

Jean de Salisbury, Hermann le Dalmate, Robert de Rétines comptent parmi les disciples les plus connus du philosophe chartrain.

210. Guillaume de Conches. — On peut rattacher GUILLAUME DE CONCHES (vers 1080-1154) à l'école de Chartres, par son maître Bernard de Chartres (de 1110 à 1120), par son humanisme et sa lutte contre les Cornificiens, par son culte des sciences physiques et par ses premières doctrines philosophiques. Après avoir enseigné à Paris vers 1122, il devint précepteur de Henri Plantagenet.

Outre diverses gloses sur le *Timée*, et le *de consolatione philosophiæ*, [4])Guillaume a composé entre autres ouvrages, une *magna de naturis philosophia*, un traité de *Philosophia mundi*, attribué souvent à Bède le Vénérable et à Honorius d'Autun [5]), un autre intitulé *Dragmaticon philosophiæ*, ainsi qu'une *Summa moralium philosophorum*

[1]) HAURÉAU, *ibid.* sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma, quæ in materia habeat consistere, etc. — [2]) C'est l'explication mise en avant par Baeumker, *ibid.*, p. 138 et nous nous y rallions. — [3]) V. p. l. la philosophie de Eckart et de Nicolas de Cuse, que nous classons, de ce chef parmi les déviations de la scolastique. — [4]) JOURDAIN. *Excurs. histor. et philosoph. à travers le m. âge*, 1888. Suivant Jourdain, G. de Conches serait resté jusqu'au XIV[e] s. l'interprète officiel du *de consolatione*. Son commentaire fut plagié par NICOLAS TRIVETH (1258-1328). — [5]) HAURÉAU, *Not. et extr. de qques man.* V. 195.

citée sous des titres divers et décernée à un grand nombre de philosophes, le plus souvent à Hildebert de Lavardin.

Au début de sa carrière, Guillaume pencha vers le réalisme excessif, devenu traditionnel à Chartres. Séduit notamment par une dangereuse transposition du pythagoréisme dans la théologie, il alla jusqu'à soutenir une doctrine que Bernard et Thierry de Chartres, eux aussi, semblent avoir admise, à savoir l'assimilation du St-Esprit et de l'âme du monde. Pris à partie par GUILLAUME DE ST-THIERRY, il rétracta ses erreurs, et renonça à la métaphysique pour se consacrer à l'étude des sciences. Nous suivrons G. de Conches dans les deux domaines principaux de sa philosophie scientifique : la psychologie physiologique, et la cosmologie atomiste. Nous ajouterons quelques notes sur sa morale.

1° *Psychologie physiologique. Influence de Constantin l'Africain.* G. de Conches porte ses recherches de prédilection sur le processus de la connaissance ; mais il ne voit que l'aspect physiologique du problème, au risque de le confondre avec son aspect psychique. On peut voir dans ces essais psycho-physiologiques des signes avant-coureurs de la psychologie d'Aristote, vieille de seize cents ans, mais neuve pour les générations médiévales. *Neuve*, disons-nous, car rien dans les traités compilés avant G. de Conches ne la peut faire pressentir ; toutes les sources de la psychologie antérieure au XIIIe s. sont entachées de ce vice congénital qu'elles négligent l'étude du corps. (p. 154).

Cependant cette psychologie physiologique n'appartient pas en propre à G. de Conches. En effet, par l'intermédiaire des moines du Mont-Cassin, l'Occident a connu au XIIe s. quelques produits de la science arabe. Notamment CONSTANTIN L'AFRICAIN ou Constantin de Carthage (vers 1050) traduisit un traité de Isaac Israeli (vers 900) sur les éléments, ainsi que des œuvres de Galien et d'Hippocrate à qui il emprunte mainte théorie physiologique. C'est Constantin l'Africain qui introduit dans les écoles occidentales l'étude du concomitant physiologique de la connaissance, et il fait la place large, trop large même, aux activités organiques. L'influence du moine africain

se trouve non moins chez Guillaume de Conches et Guillaume de St-Thierry.

2° *Cosmologie atomique* [1]. Tandis que les deux grands maîtres chartrains donnent de l'univers une explication dynamique, Guillaume recourt à l'hypothèse des atomes. Les quatre éléments se réduisent à des combinaisons de particules homogènes et invisibles [2]. Encore une de ces doctrines qui de tout temps ont séduit les hommes de science, et à laquelle le *Timée* et les œuvres de Constantin donnaient aux yeux de G. de Conches un crédit trompeur. Toutes les œuvres de la nature trouvent leur origine dans cette plasticité des atomes, y compris le corps humain avec ses perfections vitales les plus élevées : c'est dire que l'âme n'est en rien forme constitutive du corps. Enfin il ne faut pas s'étonner de retrouver chez G. de Conches la théorie de l'âme du monde, couramment enseignée dans les écoles chartraines.

3° *Morale*. La *Summa moralium philosophorum* est un des premiers traités de morale du moyen âge, et s'impose de ce chef à l'attention de l'historien. C'est un ensemble de préceptes sans originalité, empruntés surtout à Sénèque (*de beneficiis*) et à Cicéron (*de officiis*). A leur exemple, l'auteur s'attache à des questions de détail, telles que la distinction de l'utile et de l'honnête, la description détaillée des vertus; il n'a pas compris l'économie de la morale scolastique et ne dit rien des notions fondamentales de la fin dernière et de la moralité. L'étude scientifique de la morale n'apparaît qu'au XIIIe s., à l'époque du plein épanouissement de la psychologie (**5**, 2°).

211. L'avènement du panthéisme. — Dans le courant du XIIe s. le réalisme outré se convertit, chez plusieurs philo-

1) WERNER K., *Die Kosmologie u. Naturlehre des scholast. Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches.* (Sitzungsb. d. Kais. Akad. d. Wiss. phil.-Pl. Wien 1873. Bd. 75, p. 309). — 2) Elementa sunt simplæ et minimæ particulæ, quibus hæc quatuor constant quæ videmus. Hæc elementa nunquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur (*Elementa philos.* I. Migne, t. 90, col. 1132).

sophes, en panthéisme antiscolastique : évolution inéluctable qui fut prédite par Abélard, un des plus forts dialecticiens de ce temps, et l'ennemi juré du réalisme outré.

§ 2. — *Antiréalisme et " conceptualisme "*

212. **Pierre Abélard**. — Pierre Abélard est né au Pallet, en 1079, d'une famille de guerriers. Le caractère combatif et ambitieux qu'il hérite de sa race est le secret de la vie d'aventures que mène ce chevalier de la dialectique. De l'école de Roscelin il passe à celle de G. de Champeaux ; de Paris il voyage à Melun, à Corbeil, puis revient à Paris provoquer tout le monde à des disputes philosophiques dont il se déclare à l'avance le vainqueur. Anselme de Laon l'initie à la théologie. Quand, plus tard, lui-même enseigne la science sacrée dans la métropole française, grisé par les applaudissements d'une foule enthousiaste, il ose dire qu'il est le seul philosophe de son temps. Mais après le succès, Abélard connut les revers. Forcé de quitter Paris, à cause du dérèglement de ses mœurs, il erra de monastère en monastère jusqu'à sa mort en 1142, à l'abbaye de St-Marcel-lez-Châlons. Son *Historia calamitatum* n'est qu'un long récit de ses infortunes.

Nombreux sont les travaux d'Abélard. A l'édition d'ensemble de ses œuvres, en 1616, les recherches de Durand, Pez, Cousin, Stölzle, ont ajouté plusieurs ouvrages nouveaux. Dans les œuvres d'Abélard, citons la *Summa dialecticae*, le *Sic et non*, le *Scito te ipsum*, le *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, le *De unitate et trinitate divina* ; l'*Introductio ad theologiam*, qui n'est que la première partie de la *Theologia* et la seule qu'on ait conservée de ce grand ouvrage.

213. **Philosophie d'Abélard**. — 1° *Abélard est l'initiateur de la méthode scolastique*, et ce n'est pas là son moindre mérite devant l'histoire [1]. Dans le *Sic et non*, on trouve consignés à l'usage des débutants *(teneros lectores)* tous les *textes des Pères* relatifs à une même question et paraissant présenter entre eux quelque dissonance. Abélard fit le même travail pour la

1) Picavet, *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique.* (Bibl. Ec. Hautes Études. Sciences religieuses, t. VII). — Endres, *Ueber den Ursprung u. die Entwickelung der Scolast. Lehrmethode.* (Phil. Jahrb. II, 1).

dialectique *(Summa dialecticae)*, en mettant à contribution cette fois, outre les auteurs sacrés, tous les profanes connus de lui. Mais il se borne à cet exposé contradictoire ; il ne fait rien pour résoudre *systématiquement* les questions dont il expose le pour et le contre. La méthode sera reprise par les summistes (§ 3) et les canonistes du XIIe s., et perfectionnée par Alexandre de Halès.

2° *Abélard métaphysicien*. Abélard recueille et transmet les principales thèses de métaphysique léguées par Boèce ; il croit à l'âme du monde, accrédite une fausse théorie de la matière et de la forme. Mais c'est surtout au problème des universaux que s'applique le célèbre dialecticien.

Son caractère contribue à faire de lui un démolisseur de systèmes. Abélard critique les hésitations de Roscelin, qui n'ose pas franchement reporter l'objet de nos concepts universels dans les choses individuelles ; surtout il porte le coup de grâce au réalisme outré, en écrasant sous le ridicule la théorie de G. de Champeaux et des « indifférentistes ». Obligeant la scolastique à prendre conscience de ses affirmations, il met à nu le vice radical des formules réalistes et démontre qu'elles conduisent au panthéisme.

Quelle est la doctrine d'Abélard lui-même sur les universaux? Non seulement il insiste sur l'existence substantielle des seuls êtres individuels, mais il affirme explicitement que nous possédons des concepts abstraits et universels : par l'abstraction, nous nous représentons des éléments communs à diverses choses, et nous concevons ces éléments comme *distributivement* réalisables dans un nombre indéfini d'individus de même espèce [1]). Abélard n'est donc pas *nominaliste*.

Est-il conceptualiste, comme on le dit communément ? En d'autres termes, Abélard enseigne-t-il *positivement* que cette forme universelle de notre esprit n'a qu'une valeur phénoménale, *subjective*, qu'il ne lui correspond aucun terme dans la

1) Voir les textes chez de RÉMUSAT, *Abélard*, I, 495.

réalité ? (186). Les déclarations du philosophe du Pallet ne contiennent pas semblable restriction. Bien au contraire, Abélard tient que l'universel n'existe que dans l'individuel [1]). S'il avait mieux justifié la valeur *réelle* des concepts, après avoir établi leur valeur idéale, s'il avait montré que la similitude des essences individuelles est le *fondement* du processus abstractif, à lui serait revenu l'honneur d'avoir résolu, comme Aristote, le problème proposé par Porphyre. Mais on peut dire que cette solution est dans l'esprit d'Abélard ; sa théorie est une étape définitive vers le thomisme, elle est exacte mais incomplète. Les successeurs immédiats d'Abélard n'auront plus qu'à préciser sa pensée pour dissiper l'antinomie apparente entre l'individuel de la nature et l'universel de l'entendement.

3° *Abélard est secondairement psychologue et moraliste.* Il attire l'attention sur l'âme, sur l'abstraction et la genèse de la connaissance. Ses doctrines morales sont encore enserrées dans des cadres théologiques, mais on voit poindre les solutions purement rationnelles dans le souci constant que révèle le *Scito te ipsum* de rapporter tous les problèmes éthiques à la conscience subjective. Les études sur le péché, la liberté, la grâce, comptent parmi les recherches favorites d'Abélard.

214. Théologie d'Abélard. — Établissant les rapports de la théologie et de la philosophie, l'orgueilleux Abélard s'inspire d'un principe antiscolastique, le rationalisme. Il préfère suivre les tendances d'esprit de J. S. Ériugène (202, 2°) que celles de S. Anselme (199) : c'est une tache pour sa mémoire. Au nom de l'omnipotence de la raison, Abélard prétend *démontrer* toutes les vérités du dogme chrétien, y compris les mystères. Seul parmi les scolastiques, il ose déférer l'incompréhensible au tribunal de la raison ; et, invoquant la lumière dont l'Esprit-Saint illumine les intelligences, il déclare que la doctrine catholique n'est que le prolongement naturel de la philosophie. Mais alors les païens ont connu nos mystères ? Abélard ne recule pas

1) Neque enim substantia specierum diversa est ab essentia individuorum, nec res ita sicut vocabula diversas esse contingit... Cum videlicet nec ipsæ species habeant nisi per individua subsistere, etc. *Dial.* p. 204, des *Ouvr. inédits d'Abélard.*

devant cette conséquence et c'est la théorie la plus caractéristique de son système. Les Grecs, dit-il, ont eu des intuitions de la Ste Trinité, car nous retrouvons les trois personnes dans la triade platonicienne de Dieu, du νοῦς et de l'âme du monde (influence néo-platonicienne) [1]).

Après ces déclarations, on ne s'étonne pas de rencontrer chez Abélard une explication hérétique de la Ste Trinité : les trois personnes ne constituent pas chacune toute l'essence divine, elles ne représentent que des modalités d'une essence unique, et correspondent respectivement à la puissance, la sagesse et la bonté divines. S. Bernard, l'apôtre de l'orthodoxie au XIIe s. mit tout en œuvre pour étouffer l'hérésie d'Abélard, comme il le fit plus tard, pour celle de Gilbert de la Porrée. Le *de unitate et trinitate divina* fut condamné au concile de Soissons en 1121 ; la *Theologia*, au concile de Sens en 1141.

Le rationalisme d'Abélard nous permet de porter sur lui ce jugement d'ensemble : Abélard est un scolastique qui sur certaines théories s'égare dans de fausses directions. Pas plus que les autres personnalités que nous avons étudiées jusqu'ici, il ne constitue un caractère *entier*. On rencontre les mêmes défaillances chez G. de la Porrée, une des dernières personnalités marquantes de l'école de Chartres. Ainsi se vérifie en détail, pour les plus célèbres philosophes de cette période, le défaut de systématisation qui est un des traits saillants de la scolastique, à l'âge de sa formation (p. 152).

215. Gilbert de la Porrée. — GILBERT DE LA PORRÉE *(Porretanus)* naquit à Poitiers, en 1076, suivit les leçons d'Hilaire de Poitiers, d'Anselme de Laon, se lia d'amitié avec Bernard de Chartres et enseigna lui-même à Chartres pendant plus de douze ans. Plus tard, il fut écolâtre à Paris (1141), et Jean de Salisbury qui y fréquenta ses leçons a pu nous dire la haute considération dont il jouissait dans la métropole des lettres. En 1142, Gilbert devint évêque de Poitiers jusqu'à sa mort en 1154, mais il ne quitta pas ses fonctions professorales quand il assuma les charges de l'épiscopat [2]).

[1]) Cette assimilation est une preuve, entre beaucoup d'autres, qu'au XIIe s. les scolastiques n'ont pas encore compris le sens véritable de la théorie de Platon, et qu'ils jugent le chef de l'Académie à travers les compilations de la décadence alexandrine. Cf. p. 158. — [2]) A. BERTHAUD. *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892. — CLERVAL. *Op. cit.* Parmi les disciples de Gilbert, citons l'historien OTTON DE FREISINGEN, l'auteur anonyme du *liber de vera philosophia*, et NICOLAS D'AMIENS, auteur d'une Somme contre les mahométans *(de arce fidei)*, et chez qui on ne relève aucune trace de réalisme excessif.

Parmi les nombreuses œuvres théologiques et philosophiques de Gilbert, les plus importantes sont le *Liber sex principiorum*, deux commentaires aux traités de Boèce *de trinitate*, et *de duabus naturis in Christo*, mais non le livre *de causis* que MM. Berthaud et Clerval lui attribuent.

216. Philosophie de Gilbert. — 1° *Logique*. Non seulement Gilbert se pénètre des écrits de Boèce et s'inspire de sa méthode déductive, non seulement il travaille les livres nouveaux commentés par Thierry de Chartres et inconnus d'Abélard, mais il entreprend dans le *Liber sex principiorum* de compléter les *Catégories* d'Aristote. Le Stagirite, en effet, n'étudie que les quatre premiers prédicaments, la substance et les accidents absolus de la substance (**72**) ou, comme dit Gilbert, les *formae inhaerentes*. L'évêque de Poitiers eut l'ingénieuse idée de décrire les six autres prédicaments, ou les accidents qui supposent la substance en relation avec d'autres substances, les *formae adjacentes*. C'en était assez pour lui assurer la célébrité. Inscrit sur la liste des manuels classiques (p.162), le *Liber sex principiorum* est commenté par Albert le Grand, cité par saint Thomas, étudié jusqu'à la fin du moyen âge.

2° *Métaphysique*. Voici d'abord le principe fondamental de l'antiréalisme, franchement défendu par Gilbert : les essences n'existent que dans les individus, et elles sont réellement multipliées dans la nature[1]). Mais alors quelle est l'origine et la valeur des universaux ? Gilbert répond : l'esprit compare *(colligit)* les déterminations essentielles *(diversae subsistentiae)* réalisées en de nombreux êtres, et opère une *union mentale* de leurs réalités semblables ; c'est cet élément semblable qu'on appelle le genre, l'espèce[2]). Ces deux thèses fondamentales de

[1]) Unus enim homo una singulari humanitate... ut pluribus humanitatibus plures homines et substantiae. — [2]) Universalia quae intellectus ex particularibus colligit etc.... Genus vero nihil aliud putandum est, nisi subsistentiarum secundum totam eorum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio, etc. *Comment. au de trinit. de Boèce* dans *Boethii opera* ed. Basil. 1570, p. 1238, 1135. Cfr. PRANTL. *Gesch. d. Logik*. II, 219 et suiv.

Gilbert de la Porrée établissent des analogies évidentes entre sa pensée et celle d'Abélard. Il est certain que Gilbert a réagi contre le *réalisme outré* de Chartres, et qu'il ne défend ni le *nominalisme* ni le *conceptualisme* dans le sens précis que nous attachons à ces termes. La thèse de la *similitude* des essences, fondement de la valeur réelle de nos concepts, est plus nettement affirmée que chez le philosophe du Pallet. Cependant, il y a dans la métaphysique de l'évêque de Poitiers des faiblesses qui ne permettent pas de considérer sa théorie des universaux comme la première formule décisive du réalisme modéré : ces faiblesses expliquent, à certains égards, la diversité des jugements portés par les historiens sur Gilbert de la Porrée [1]).

Gilbert distingue dans un être actuel les réalités essentielles qu'il possède et qui se retrouvent semblables chez d'autres êtres (*subsistentia, id quo est*) et la détermination individuelle qui pose l'être dans l'existence réelle (*substantia, id quod est*) [2]). Or, Gilbert est tenté d'exagérer la distinction qu'il faut établir entre l'essence commune et l'essence individualisée, et il semble faire de celle-ci une partie *réellement* distincte de celle-là. Cédant à la même fâcheuse tendance, il considère comme des *subsistentia* propres dans l'individu, certains attributs transcendantaux—l'unité p.ex.—qui ne sont pas réellement distincts de l'être même. [3]) Certes, ce sont là des erreurs métaphysiques,

[1]) Prantl l'appelle un *réaliste ontologiste (?) op. cit.*, II.221 ; Stöckl un *conceptualiste. Op. cit.*, I, 277 ; Clerval un *réaliste outré. Op. cit.*, 262. Le jugement laconique de J. de Salisbury sur Gilbert est difficile à interpréter : " Universalitatem formis nativis attribuit.... Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singularibus, sed in omnibus universalis „ *Metal.* l. 2, c. 17. Le *in omnibus universalis* doit évidemment s'harmoniser avec *singularis quoque in singularibus* qui ne laisse aucun doute sur l'antiréalisme de Gilbert. — [2]) Genera et species, i. e. generales et speciales subsistentiae, subsistunt tantum, non substant vere, *Op. cit.*, p. 1239. — [3]) *Op. cit.*, p. 1148. Quod est unum, res est unitati subjecta, cui scilicet vel ipsa unitas inest, ut albo, vel adest ut albedini... Ideoque non unitas ipsa, sed quod ei subjectum est, unum est. Cf. Prantl., p. 221.

mais elles ne se rapportent pas directement au problème des universaux : quelle que soit la distinction établie par Gilbert de la Porrée entre les éléments métaphysiques de l'être, ces éléments sont doués d'une subsistance non pas universelle, mais propre à chaque individu.

Les *subsistentiæ*, ou *formæ nativæ* (cf. p. 195) sont des imitations des idées divines, avec lesquelles Gilbert évite soigneusement de les confondre[1]). Quand il oppose la *forme* à la *matière*, il en fait une propriété de l'être, perpétuant ainsi une fausse conception que nous avons relevée au début de cette période.

Gilbert condamne le panthéisme ; mais ses erreurs en métaphysique se répercutent sur sa théologie.

217. Théologie de Gilbert. Les condamnations de l'Eglise et de la philosophie. — Reportant en Dieu la distinction de l'universel et du singulier, Gilbert “ fit des choses diverses de Dieu *(deus)* et de la divinité *(divinitas)*, du père et de la paternité, même de la nature et des personnes „ [2]). C'était la négation directe de l'unité divine. S. Bernard fit condamner Gilbert au concile de Reims en 1148. L'évêque de Poitiers retira ses propositions.

Souvent on fait un grief à l'Église d'avoir condamné *la philosophie* dans la personne de Roscelin, d'Abélard, de G. de la Porrée. Comme on l'a vu, ce que les conciles ont condamné, ce n'est ni le soi-disant nominalisme [3]), ni le réalisme, ni la philosophie en général, mais une application hétérodoxe de la philosophie à une matière non philosophique, le mystère de la Ste Trinité. Au XIIIe s., une légion de docteurs reprendront les doctrines *philosophiques* de Roscelin et d'Abélard, et les conciles ne se dresseront pas pour les condamner.

218. Avènement du réalisme modéré. — Après Abélard, on est résolument panthéiste, ou bien on poursuit la direction nouvelle imprimée par le philosophe du Pallet. La similitude des essences dans l'ordre objectif, la genèse des concepts abstraits et universels dans

[1]) Voir le texte cité de J. de Salisbury. — [2]) CLERVAL, *op. cit.*, p. 263. — [3]) “ Le nominalisme est le vieil ennemi, et c'est, en fait, la doctrine qui, parce qu'elle s'accorde le mieux avec la raison, s'éloigne davantage des axiomes de la foi. Traduit successivement devant plusieurs conciles, le nominalisme est condamné dans la personne d'Abélard, comme il l'avait été dans la personne de Roscelin „. HAURÉAU, *Hist. ph. scol.*, I, 292.

l'ordre subjectif avaient été soigneusement étudiées. Pour résoudre le problème des universaux, il suffisait de montrer qu'un fondement réel permet de rapporter la représentation générale à l'être particulier : les choses possèdent réellement les natures que l'abstraction perçoit et si la forme d'universalité, comme telle, est un produit de l'entendement, le contenu de cette forme est applicable en vérité à un nombre indéfini d'êtres réels ou possibles. Dès lors, ce qui est affirmé d'un grand nombre, ce n'est pas le *concept* d'un genre ou d'une espèce, mais l'*objet* même de ce concept ou la nature des choses.

Nous hésiterions à dire à qui revient l'honneur d'avoir trouvé le premier la formule adéquate du réalisme mitigé. Suivant J. de Salisbury, Joscelin de Soissons aurait professé la même doctrine qu'Abélard. Celle-ci est encore ébauchée par Robert Pulleyn et reprise dans ses lignes maîtresses par un écrit anonyme de la première moitié du XIIe s. : le *liber de generibus et speciebus*. C'est dans les dernières années du XIIe s. que le réalisme modéré marche définitivement à la conquête des intelligences. On le devine dans les écrits de Simon de Tournai (entre 1196 et 1192) à qui on a fait un injuste renom de rationalisme et d'averroïsme [1]), et dans un traité *de intellectibus* [2]) qui expose avec une grande netteté la doctrine aristotélicienne de l'origine sensible des idées, du processus abstractif et de sa valeur réelle. Enfin le réalisme modéré apparaît triomphant dans les écrits de J. de Salisbury.

219. Conclusion. — Deux conclusions principales se dégagent de cette étude historique du problème des universaux :

1° Ni le nominalisme ni le conceptualisme, tels qu'on a défini ces systèmes dans la suite, n'ont existé avant le XIIIe s.

2° Tous les systèmes antiréalistes antérieurs au XIIIe s. ne sont que des formes plus ou moins imparfaites du réalisme mitigé, des phases que parcourt une même idée dans son évolution organique.

[1]) Auteur d'un commentaire sur le symbole de S. Athanase et d'une *Summa theologica* où il cite souvent J. S. Eriugène, mais qui ne contient rien d'antiscolastique. Un des premiers, Simon connaît la *Physique* d'Aristote. Cf. notre *Hist. ph. scol. P.-Bas*, 39. — [2]) Le *liber de gener. et spec.*, et le *de intellectibus* ont été faussement attribués à Abélard par V. Cousin, et imprimés par celui-ci dans les *Ouvr. inédits d'Abélard*.

§ 3. — Les Sententiaires et les Summistes.

220. Les Summae ou Libri sententiarum. — Les *Summae sententiarum* ou les *Libri sententiarum*, qu'on écrit dès le milieu du XIIe s., sont au premier chef des résumés encyclopédiques de la dogmatique chrétienne [1]. Cependant, conformément aux habitudes d'esprit qui se sont perpétuées à travers tout le moyen âge, ils présentent en maint endroit un mélange de matières théologiques et philosophiques. C'est ainsi qu'on y rencontre des considérations rationnelles sur l'existence et les attributs de Dieu, la création, la nature et les facultés humaines dans leurs rapports avec la vertu, le péché, etc. A ce titre, l'historien de la philosophie n'en peut faire abstraction.

Ces synthèses théologiques, dont la première idée semble appartenir à Abélard, étaient appelées à un succès immense. Il faut en chercher le secret dans le besoin de classification et d'organisation qu'on éprouvait devant la masse de matériaux rassemblés, bien plus que dans l'originalité de ceux qui ont apposé leur signature à ce travail de mise en œuvre.

La méthode employée par les "Sententiaires„ et les "Summistes„ est celle inaugurée par le *Sic et non* d'Abélard. On y rencontre les mêmes lacunes : après un exposé contradictoire des problèmes, les solutions nettes font le plus souvent défaut, et c'est à ce défaut que fait allusion Gautier de St-Victor (§ 5) quand il appelle Pierre le Lombard — " le maître des sentences „ — un des quatre labyrinthes de la France [2].

221. Principaux Sententiaires. Pierre le Lombard. — Denifle a mis au jour quatre livres de sentences, conçus d'après le plan de la *Theologia* d'Abélard, [3] et parmi lesquels les sentences de maître Roland (plus tard Alexandre III) sont les plus remarquables [4]. Vers le même temps, Hugues de St-Victor, une intéressante personnalité de théologien, de philosophe et de mystique (§ 5), produisit une synthèse dogmatique plus parfaite dans son traité *de Sacramentis*

[1]) Sententiae = "Aussprüche, Thesen, Quaestionen, Abhandlungen, welche man aus den hl. Vätern der kirchlichen Lehrern u. Canonensammlungen nahm ... Denifle, in *Arch. f. Litt. u. Kirchgesch. d. Mitt.* I, 588. — [2]) Les autres "*labyrinthes*„ sont Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porrée et Abélard. — [3]) Denifle, *Die Sentenzen Abälards u. d. Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte d. XII Jahr.* (*Ibid.* I, 618). — [4]) Éditées par A. M. Gietl (Fribourg 1891).

(écrit vers 1135), et peu après dans son grand ouvrage intitulé *Summa sententiarum*. Se sont inspirés de Hugues de St-Victor, l'anglais Robert Pulleyn (Robertus Pullus, mort vers 1150), professeur à Paris et à Oxford, qui composa après 1136 ses *Sententiarum libri octo*, Robert de Melun, Hugues de Rouen.

Mais le plus célèbre des Sententiaires est sans contredit Pierre le Lombard (né à Novara, en Lombardie, et mort évêque de Paris vers 1160), que l'on surnomma le *magister sententiarum*. Il semble avoir été formé tour à tour par Abélard, Pulleyn et Hugues de St-Victor [1]; et c'est bien à ses maîtres, au dernier surtout, que devrait revenir la meilleure part de l'immense prestige dont le moyen âge a entouré ses Livres de Sentences [2]). Ce traité constitue, en effet, un des plus grands succès de la philosophie médiévale. On a compté par centaines les commentaires composés sur le texte du Lombard. Jusqu'au milieu du xvie s., les cadres qu'il a choisis sont restés classiques, et on *lisait* les *Sentences* en même temps que la Bible dans les facultés de théologie des nombreuses universités européennes.

Parmi les premiers imitateurs de Pierre le Lombard, une mention spéciale revient à Pierre de Poitiers, chancelier de Paris, qui composa avant 1175 cinq livres de sentences. Enfin il faudrait signaler ici, comme un des exposés les mieux ordonnés des dogmes, le *Catholicae fidei libri quinque*, rédigé par Alain de Lille à l'encontre des Albigeois et des Cathares. Mais la figure de leur auteur apparaîtra dans un jour plus complet quand nous étudierons son œuvre philosophique. [3])

1) Les classifications de l'ouvrage révèlent aussi l'influence du πηγὴ γνώσεως de Jean Damascène (239), dans la traduction de Burgundio de Pise. — 2) A raison du rôle historique joué par les *Sentences* du Lombard, nous croyons intéressant de donner à grandes lignes la table des matières de l'ouvrage. L'auteur traite successivement des *res*, ou choses qui ne sont le symbole d'aucune autre chose, et des *signa* ou symboles. — Les *res* sont : *a)* l'objet de notre jouissance, Dieu (L. I); *b)* les moyens d'y arriver : les créatures (L. II); *c)* les vertus, qui sont à la fois objet de jouissance et moyens d'arriver au bonheur; les hommes et les anges, ou les êtres appelés à jouir de la béatitude (L. III). Les *signa*, ou symboles, sont les sacrements. (L. IV). — 3) Du nombre des summistes et des philosophes, il faut rayer Hildebert de Lavardin (1057-vers 1133), évêque de Tours, dont le nom appartient exclusivement à l'histoire de la théologie et de la poésie; car le *Tractatus theologicus* qu'on lui attribuait est de Hugues de St-Victor (Hauréau, *Not. et extr.* etc. V. 251); la *Philosophia moralis* inscrite sous son nom est de G. de Conches.

§ 4. — *Jean de Salisbury et Alain de Lille.*

222. Vie et œuvres de Jean de Salisbury. — Johannes Parvus de Salisbury est un des hommes les plus affairés et un des penseurs les plus remarquables de son temps. Mêlé aux intrigues et aux évolutions de la politique, il fut tour à tour le secrétaire de Thibaut, archevêque de Cantorbéry, le familier de Thomas Becket, l'homme de confiance du roi Henri, l'intime du pape Adrien IV. Pas un de ses contemporains ne suivit de plus près l'intense mouvement philosophique du milieu du XIIe s. Jean de Salisbury vint très jeune à Paris, en 1136, et fréquenta les enseignements de tous les professeurs en renom : Abélard, Albéric, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Gautier de Mortagne, Adam du Petit-Pont, Guillaume de Soissons, Gilbert de la Porrée, Robert Pulleyn et bien d'autres. En 1176, il fut élu évêque de Chartres, et il y mourut en 1180.

La brillante formation intellectuelle de Jean de Salisbury, les relations nombreuses dont témoignent ses lettres, sa situation politique peu commune donnent à ses écrits un poids considérable. Outre ses *Lettres*, deux vies de saints et quelques opuscules religieux, J. de Salisbury a laissé un poème philosophique, *Entheticus de dogmate philosophorum*, et surtout deux traités, le *Policraticus* (1155) et le *Metalogicus* (1159), qui constituent un monument unique de l'histoire des idées au XIIe s. L'étude complète de Jean de Salisbury reste à faire. Bornons-nous à noter les principaux traits de sa personnalité.

223. Coup d'œil sur les écoles au temps de J. de Salisbury. — Au moment où J. de Salisbury commence à écrire, les écoles françaises offrent le spectacle d'un trouble complet. Sans parler des erreurs du panthéisme (Art. II), la débauche de systèmes réalistes et les joutes dialectiques dont Abélard est le principal héros avaient produit dans la masse de ceux qui philosophaient une désorientation qui ressemblait à l'anarchie intellectuelle. Une fraction de ces maîtres, insuffisamment doués pour penser par eux-mêmes, s'étaient jetés tête baissée dans des disputes de mots et des chicanes de formes. Ce despotisme d'une logique purement verbale que J. de Salisbury s'est plu à flétrir, coïncida avec la récente mise en circulation de la *logica nova* : (p. 157) en dénaturant la pensée du Stagirite, il était facile de trouver dans ces livres de l'Organon un aliment aux subtilités. C'est ce que fit ADAM DU PETIT-PONT [1]) dont l'*ars dialectica* (1132) est le triomphe de

[1]) Né à Balsham près Cambridge. Appelé du Petit-Pont (Parvipontanus),

l'ergotage. C'est que ce fit encore Pierre Hélie, qui se cantonna dans une pure commentation de la grammaire de Priscien.

Sous prétexte de réagir contre ces logiciens à outrance, les Cornificiens dénigraient systématiquement, non seulement la dialectique, mais les deux autres branches du *trivium*, la grammaire et la rhétorique, voire même tout savoir. D'accord avec l'école de Chartres, J. de Salisbury combat énergiquement ce parti de l'ignorantisme ; il le personnifie, dans son *Metalogicus*, en la posture d'un être bizarre, un certain Cornificius dont il a tracé un portrait peu flatteur. La secte des Cornificiens survécut d'ailleurs à J. de Salisbury et à son siècle. (Cf. 209)

Partis de points de vue opposés, d'autres intellectuels, au lieu de se ranger dans un des partis philosophiques, préféraient les condamner tous. C'étaient d'abord quelques mystiques excessifs, (§ 5) dont la voix solitaire ne fut d'ailleurs pas écoutée ; c'était encore un groupe influent de théologiens rigoristes, — comme Ernaud de Bonneval, Hugues d'Amiens, Geoffroy d'Auxerre, Jean de Cornouailles, Pierre le Chantre ou Pierre de Reims [1]) — qui faisaient un grief à toute science profane des errements dont Roscelin, Abélard, G. de la Porrée avaient donné l'exemple.

224. J. de Salisbury, humaniste, critique, historien. — J. de Salisbury veut tout mettre au point. Il professe un culte sincère pour la forme, et il entreprend en même temps de restaurer le fond, au grand profit des saines idées.

Humaniste, il l'est par un commerce familier avec les grands écrivains de la latinité classique, avec Cicéron surtout, objet de ses prédilections. Sous ce rapport, il est le digne disciple des maîtres de Chartres qui firent toujours aux belles-lettres une place d'honneur. Aussi bien, J. de Salisbury est, avec Alain de Lille, l'écrivain le plus élégant et le plus concis du XIIe s.

L'anarchie des idées inspire à J. de Salisbury une prudence excessive à l'égard des systèmes. Il veut tout contrôler avant de rien accepter pour vrai. Il se reporte aux grands scep-

parce qu'il enseignait le *trivium* dans une école située près du petit pont sur la Seine. — [1]) Voir Delatour, *Pierre le Chantre* (Bibl. de l'école des Chartes, 1897) et Gutjahr, *Petrus Cantor parisiensis* (Graz, 1898).

tiques de l'antiquité. Mais son doute n'est pas le désespoir de connaître, il est dogmatique comme l'âge auquel il appartient : c'est le recueillement d'un homme qui se met en garde contre les erreurs, dans la recherche de la vérité.

Voilà comment J. de Salisbury a été amené à faire l'histoire de la philosophie contemporaine. Il est le premier historien de la philosophie du moyen âge, et relate par le menu les opinions de tous les personnages en vue de son temps.

225. J. de Salisbury psychologue. — Psychologue, il devait l'être, puisqu'il était observateur. D'abord, l'analyse du processus de nos connaissances lui inspire la solution exacte du problème des universaux, le réalisme modéré. D'ailleurs, écrit le philosophe anglais, il ne faut pas blanchir dans les écoles sur cette éternelle question ; bien d'autres domaines s'offrent à nos investigations. Ce sont principalement les domaines de la psychologie pure, et notamment l'étude de nos facultés et de nos actes psychiques. J. de Salisbury accentue la dépendance des facultés les unes vis-à-vis des autres et surtout la répercussion de la vie physiologique sur les autres activités de notre être.

Nous retrouvons ici, comme chez G. de Conches et G. de S. Thierry, l'influence de Constantin l'Africain. Les idées nouvelles sur les rapports de l'âme et du corps font leur trouée dans le monde des philosophes. La majorité continue sans doute de souscrire aux doctrines augustiniennes. Tel, Isaac de Stella (né en Angleterre, abbé de Stella et mort avant 1169), qui écrit quelques années avant J. de Salisbury, une lettre *de anima* et une série de sermons dans lesquels il reproduit sans ordre les théories devenues traditionnelles sur la juxtaposition de l'âme et du corps, l'identité de l'âme et des facultés, etc. (p. 155). Tel encore, Alcher de Clairvaux, le correspondant présumé et le plagiaire d'Isaac dans son traité *de spiritu et anima* (p. 160). Mais les temps sont proches où l'on bouleversera les principes de cette psychologie incomplète : les conceptions psycho-physi-

ques auxquelles souscrit J. de Salisbury marquent la transition entre la psychologie du prémoyen âge et celle du XIIIe s.

226. Alain de Lille [1]. — On possède peu de détails sur sa vie. Né vers 1128, il semble avoir enseigné à Paris; il assista au 3me concile de Latran. Incorporé dans l'ordre des Cisterciens, il mourut à l'abbaye de Citeaux (1202). La postérité lui décerna le titre de *doctor universalis*.

Ses principales œuvres sont le *tractatus contra hæreticos*, l'*ars catholicæ fidei* [2], les *theologicæ regulæ*, l'*anticlaudianus*, le *de planctu naturæ*. Leur portée est à la fois théologique et philosophique. Nous ne les étudions ici qu'au second point de vue. (Cf. p. 210.)

S'il a manié une masse considérable d'idées, le philosophe lillois n'a pas édifié de synthèse personnelle; il s'est borné à recueillir et à concilier entre elles des théories d'origine et de tendance diverses accumulées pendant la période finissante. Esprit prompt, dialecticien consommé, Alain excelle dans la polémique, et, talent plus rare, il sait revêtir ses idées d'une livrée poétique qui fait de son œuvre, avec celle de J. de Salisbury, le monument le plus remarquable de la littérature philosophique du XIIe s. Malgré son style imagé, souvent allégorique et trompeur, Alain ne doit pas être rangé au nombre des mystiques (M. Hauréau). C'est un esprit spéculatif, alliant le platonisme à des éléments aristotéliciens et néo-pythagoriciens, le tout transposé dans le christianisme. Alain n'a pas subi le contact de la littérature arabe, bien qu'il semble avoir connu le *de unitate* de Gundissalinus, et qu'on trouve chez lui la première citation du *livre des causes*. (v. Deuxième Période).

227. Philosophie d'Alain de Lille. — 1° *Logique*. La logique n'est pas, pour Alain de Lille, la suzeraine despotique que certains esprits mal équilibrés proclamaient déesse de la pensée. Elle apparaît sous les traits d'une pâle jeune fille, épuisée par des veilles excessives. Des théories logiques

[1] BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de insulis* (Munster 1896). HAURÉAU, *Mémoire sur la vie et qqes œuvres d'Alain de Lille* (Mém. Acad. Inscr. et B. Lettres, t. 32, p. 1). — [2] Ce dernier traité est attribué à Nicolas d'Amiens par Hauréau et V. Hertling, mais BÆUMKER a démontré qu'il appartient à Alain (*Handschriftliches zu den Werken des Alanus*. Philos. Jahrb., 1894.) Sur d'autres écrits apocryphes, v. HAURÉAU, *Not. et ext.* (6 vol.), passim.

d'Alain, la plus intéressante est sa conception méthodologique de la philosophie : il proclame les droits absolus de la méthode mathématique et déductive, dont il veut poursuivre les applications systématiques sur le terrain même des mystères théologiques. C'est dire qu'il subit l'influence d'Abélard, préférant l'argument de raison à l'argument d'autorité que l'on accommode trop facilement à des opinions contradictoires [1]). Le mystère lui-même est soumis à la syllogistique serrée du philosophe; toutefois il reste fidèle à l'esprit de S. Anselme et de la vraie scolastique, et se sépare du rationalisme d'Abélard ; car, si l'esprit peut découvrir les motifs de crédibilité, il est d'après lui incapable de les *démontrer* scientifiquement par ses propres forces.

2° *Métaphysique et psychologie*. C'est à la psychologie et à la métaphysique surtout que le docteur lillois réserve ses préférences. On est surpris de voir la part que la métaphysique aristotélicienne occupe dans ses spéculations ; elle est inspirée de Boèce, et diffère en maint endroit de l'ontologie péripatéticienne du XIIIe s. D'après Boèce, Alain connaît la doctrine aristotélicienne des catégories, de la personnalité, des quatre causes de l'être. La matière première pour Alain n'est pas l'indéterminé, le potentiel, mais une espèce de *chaos antiquum*, une masse existante et par conséquent déjà informée : théorie qui n'a rien de commun avec celle d'Aristote. Quant à la forme, elle n'est pas le principe constitutif des choses, mais la *propriété* ou la *somme des propriétés* d'un être (p. 153). Dans la question des universaux, Alain est antiréaliste, à la façon de J. de Salisbury.

En psychologie, Alain ne fait que glisser sur le problème génétique de nos connaissances. Son attention est concentrée sur la nature de l'âme. Car donnant avant tout à son œuvre une allure polémique, il doit démontrer à l'encontre des Cathares, l'immatérialité, la simplicité et l'immortalité de l'âme. A raison

[1]) *Quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est.* Cf. BAUMGARTNER, pp. 27-38.

de sa fausse conception de la *forme*, il n'admet pas que l'âme soit la forme, la « propriété » du corps; elle est substance indépendante, unie au corps suivant un *connubium*, une *copula maritalis*. Un *spiritus physicus* sert de trait d'union entre l'âme et le corps; leurs rapports sont réglés par le *nombre*, l'harmonie. C'est la conception augustinienne, mêlée de pythagoréisme, qui domine la doctrine d'Alain sur la nature de l'âme; l'aristotélisme n'y a aucune place.

3° *Cosmologie*. Le *nombre* pythagoricien apparaît, en général, dans la cosmologie du philosophe lillois comme le principe d'unité des éléments cosmiques, le fonds constitutif de l'ordre. La théodicée d'Alain est augustinienne; mais, entre le Créateur et les êtres individuels, nous trouvons un intermédiaire, la Nature, servante de Dieu, *Dei auctoris vicaria*, une espèce d'âme du monde régissant l'univers [1]). S'agit-il ici d'une réalité distincte, d'un être véritable, ou plutôt d'une personnification poétique des forces de la nature? Il est difficile de le dire [2]).

228. Conclusion. — Jean de Salisbury et Alain de Lille sont les derniers noms marquants du XIIe s. Le développement de la psychologie est un signe de la maturité de la pensée. La scolastique s'étale, en effet, dans toute sa splendeur, à l'aurore du XIIIe s. De brusques événements viennent précipiter la période de son apogée, et notamment l'initiation de l'Occident émerveillé à la riche littérature grecque et arabe (Deux. Période, chap. I).

On peut se demander ce que serait devenue la scolastique, si, abandonnée à ses propres forces, elle avait poursuivi son développement autonome, sans recueillir le riche appoint d'idées que lui offraient les Arabes. Peut-être eût-elle enfanté avec plus de peine, mais aussi avec plus de gloire, les penseurs dont elle s'enorgueillit. Il est juste de reconnaître le

[1]) BAUMGARTNER, *op. cit.*, pp. 77 et suiv. — [2]) Alain jouit d'un certain crédit chez ses successeurs immédiats. Il fut commenté par RADULFUS DE LONGO CAMPO en 1216, GUILLAUME D'AUXERRE (avant 1231) et d'autres.

travail accompli durant la première période de la scolastique, et la meilleure preuve de l'efficacité de ce travail préparatoire, c'est la rapidité même de l'avènement des grandes doctrines dont s'enorgueillit le XIII[e] s. Quelques années à peine après l'entrée du nouvel Aristote en Occident, Alexandre de Halès et Albert le Grand conçoivent ces vastes systématisations qui n'auraient pu se faire dans un milieu non préparé à les recevoir.

Au demeurant, le XIII[e] s. pourra toujours revendiquer la gloire d'avoir agrandi l'édifice scolastique dans de vastes proportions, et distribué toutes ses parties suivant une unité harmonique.

§ 5. — *Le Mysticisme orthodoxe.*

Avant de quitter la scolastique du XII[e] s., il nous faut jeter un rapide coup d'œil sur le mysticisme. Le mysticisme orthodoxe s'est toujours développé parallèlement à la scolastique; il s'est pour ainsi dire greffé sur elle; mais son premier épanouissement n'est pas antérieur au XII[e] s. Voilà pourquoi nous avons, jusqu'à ce moment, réservé d'en parler.

Pour comprendre le mysticisme orthodoxe médiéval, quelques notions générales sont indispensables.

229. Notion du mysticisme. — Il est malaisé de donner une définition du *mysticisme*. Ce mot désigne avant tout la *tendance* religieuse, universelle, qui porte l'homme à s'unir intimement avec l'Infini. Dans un autre sens, on entend par mysticisme une *science* s'inspirant de cette tendance et ayant pour objet l'*ensemble des rapports qui régissent la communication directe entre l'âme et Dieu par la contemplation et par l'amour* :

a) La *contemplation*, qui découvre à l'intelligence émerveillée la majesté et la grandeur de l'Infini, est le préliminaire de l'union; celle-ci s'achève par un *mouvement affectif* de l'être et par la délectation suave de la possession de Dieu. Ce repos de possession engendre l'immobilité de l'être, depuis l'*apathie*

(passivité des facultés) et le *quiétisme* jusqu'au *nirvâṇam* ou l'anéantissement systématique du moi conscient. (**22**)

b) La communication est *directe*. C'est-à-dire qu'elle n'est pas basée sur une connaissance ordinaire de Dieu, la connaissance analogique, par l'intermédiaire des créatures, mais sur une intuition immédiate. Voilà pourquoi, à côté des sens et de la raison, tous les mystiques admettent d'autres modes de connaître que nous désignons par le nom global de *visions internes*. Ce sont elles qui illuminent l'homme sur les sommets de la vie mystique.

230. Division du mysticisme. — Partant de ces idées, on peut diviser le mysticisme :

1° En *mysticisme panthéiste* et *non-panthéiste*, suivant le mode de communication entre l'homme et Dieu. En effet, parmi les mystiques, les uns font résider l'union avec Dieu dans une activité suréminente de nos *facultés* cognitives et appétitives. D'autres, pour rendre le commerce divin plus intime, identifient la *substance* même de l'homme avec celle de Dieu.

Le panthéisme est l'abîme qui fascine tout écrivain mystique. Le mysticisme indien (**17, 21**), le néo-platonisme (**144, 147**), le mysticisme hétérodoxe du moyen âge (Art. II) et de la renaissance divinisent l'homme sous prétexte de le rapprocher de l'Infini.

2° En *mysticisme théologique* et *philosophique*, d'après que les intuitions mystiques sont attribuées à une intervention surnaturelle ou classées parmi les faits d'ordre naturel. Le mysticisme théologique est le seul conséquent, car l'homme ne peut, par le seul jeu de ses énergies naturelles, s'élever à la vision directe de Dieu. Le *mysticisme catholique*, tel qu'il a brillé au moyen âge, est la forme typique du mysticisme théologique. Quant au mysticisme philosophique professé par les philosophes indiens, par Plotin, par J. S. Eriugène, il constitue une erreur en philosophie. Il est remarquable *que tout mysticisme philosophique est à la fois panthéiste.*

231. Caractères généraux du mysticisme. — Ces notions sur la mystique expliquent certains caractères généraux qui se retrouvent, plus ou moins dominateurs, dans toute science mystique :

1° Le mysticisme est d'autant plus florissant que le sentiment religieux est plus universel. Par contre, le scepticisme religieux exclut le mysticisme [1]).

2° Les hautes sphères de la contemplation mystique étant voilées d'un vague mystérieux, se prêtent aisément aux descriptions *poétiques* et aux mirages de l'imagination. De là l'emploi favori des *allégories*, des *personnifications*.

3° L'union de l'âme avec Dieu étant le but de la vie mystique, la science mystique s'attache de préférence aux problèmes de psychologie et de morale. Cela est vrai même du mysticisme théologique, car ce mysticisme va toujours de pair avec une philosophie, et *dans cette philosophie se retrouve l'orientation spéciale de l'esprit mystique*.

4° Les mystiques les plus exaltés professent un mépris hautain à l'endroit de la philosophie et des philosophes. Ils considèrent ceux-ci comme des égarés qui se méprennent sur le sens et la valeur de la science humaine : exagération manifeste d'une doctrine vraie. A la place de la raison spoliée, les mystiques mettent la foi affective.

232. Double forme du mysticisme médiéval [2]). — Le moyen âge, époque de foi vigoureuse, est l'âge d'or du mysticisme : nous y rencontrons le mysticisme sous la double forme individualiste et panthéiste.

Le mysticisme panthéiste apparaît avec J. S. Eriugène, s'éclipse un instant, pour reparaître au XIIe s. (Art. II).

[1]) Les âges de foi vive virent se développer, à côté du mysticisme scientifique, un mysticisme pratique que nous négligeons ici. Les mystiques pratiques se cloîtrent dans la vie dévote ; les mystiques scientifiques écrivent des livres. Le mysticisme pratique a existé aux Indes, en Grèce ; il est permanent depuis la fondation de l'Église catholique. — [2]) Parmi les sources du mysticisme médiéval, mentionnons en outre des écrits du pseudo-Denys, des Stromates et du Pédagogue de Clément d'Alexandrie (162), le *de institutis cœnobiorum* de Cassien et le *de vita contemplativa* attribué à Prosper d'Aquitaine.

A côté de ce mysticisme hétérodoxe, se développe, parallèlement au courant scolastique ou spéculatif, un courant de mysticisme orthodoxe, mysticisme *théologique*, basant l'ascension de l'âme vers Dieu et vers la perfection sur une grâce d'*ordre surnaturel*, octroyée dès cette vie [1]).

233. Les premiers mystiques. — S. Bernard. — PAULIN D'AQUILÉE, ODON DE CLUNY, ANSELME DE CANTORBÉRY, HILDEBERT DE LAVARDIN ont écrit sur les degrés de l'ascèse inférieure, bien plus que sur la mystique. On trouve quelques théories mystiques chez RUPERT DE DEUTZ, HONORIUS D'AUTUN, ODON DE TOURNAI, RUPERT DE TUY, GAUTIER DE LILLE : mais l'étude méthodique des hautes sphères de la perfection date du XII[e] s.

Le premier grand nom qui se présente est celui de S. BERNARD (doctor mellifluus, 1091-1153) [2]). L'infatigable défenseur de l'orthodoxie au XII[e] s. peut être considéré comme le fondateur du mysticisme scientifique. Pour S. Bernard, la science n'est qu'un moyen de régénération spirituelle ; le but de la vie est l'amour de Dieu et celui-ci comporte quatre degrés. On y arrive par les douze stades de l'humilité.

234. Le mysticisme de S. Victor. — Hugues de S. Victor. — Pour trouver le code complet des lois qui régissent la marche de l'âme vers Dieu, il faut aller au sanctuaire du mysticisme, à l'école de S. Victor.

HUGUES DE S. VICTOR fut l'initiateur d'un mouvement d'idées qui remplit tout le XII[e] s. [3]). Il naquit à Hartingam en Saxe (1096), entra d'abord au monastère de Hamerlève, puis au couvent de S. Victor à Paris, où il prit, vers 1125, la direction de l'enseignement, jusqu'à sa mort en 1141.

Outre des travaux sur l'Écriture sainte, des traités de théologie didactique, (surtout la *Summa sententiarum*, le *de Sacramentis christianae fidei*), Hugues a laissé de nombreux ouvrages mystiques *(de arca Noe morali ; de arca Noe mystica, de vanitate mundi, de arrha animae, de amore sponsi ad sponsam, etc.)* [4]).

[1]) Dans un sens large, on peut dire que tout scolastique, en tant que *théologien*, a ses heures d'envolées mystiques. — [2]) VACANDARD, *Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux*. Paris, 1895, 2 vol. — [3]) A. MIGNON, *Les origines de la scolastique et Hugues de S. Victor*. Paris, 1895, 2 vol. — [4]) Sous le nom de Hugues, le moyen âge a faussement inscrit une foule d'ouvrages. Cfr. HAURÉAU. *Les œuvres de Hugues de S. Victor*, 1886 et *Not. et extr.*, passim.

En théologie dogmatique [1]), et surtout dans sa *Summa sententiarum*, Hugues prend les devants sur Pierre le Lombard (221).

A l'égard de la philosophie, il ne témoigne pas, comme on l'a souvent répété, ce mépris hautain qu'affectent ses successeurs et aussi parmi ses contemporains un groupe de théologiens ascètes (p. 212). Hugues est un mystique doublé d'un philosophe. Il s'intéresse aux problèmes philosophiques de son temps, adopte et complète les classifications de Boèce (p. 162), reproduit sur la composition des corps une théorie atomiste de la matière et de la forme, effleure le problème des universaux, et suit la philosophie augustinienne et pseudo-augustinienne [2]).

Mais le savoir n'a pas son but en lui-même, il est le vestibule de la vie mystique. La théologie mystique s'occupe de la foi dans ses données objectives *(fides quae creditur, materia fidei)* et surtout dans le sentiment affectif qu'elle fait naître *(affectus, fides qua creditur)*. Comme S. Bernard, Hugues décrit les étapes de l'ascension vers Dieu. La *cogitatio* qui cherche Dieu dans le monde matériel, la *meditatio* qui le découvre dans notre for intérieur, la *contemplatio* qui le connaît, surnaturellement, par un regard intuitif, sont les fonctions d'un triple œil de l'âme [3]). Hugues interprète l'Écriture dans un sens moral et caché ; il se meut en de perpétuelles allégories.

Après Hugues, l'exubérance du mysticisme alla grandissant à S. Victor. De plus en plus on regarda l'acte de foi comme un sentiment purement affectif, indépendant des motifs mêmes de crédibilité. La philosophie passa pour une superfétation inutile, et l'on comprend que les controverses réalistes des écoles de Ste-Geneviève et de Notre-Dame étaient faites pour jeter le discrédit sur les discussions de la scolastique. Puis ce fut le tour de la théologie spéculative elle-même, telle qu'elle était consignée dans les œuvres des Summistes. Ce mépris de toute spéculation atteint un haut degré chez Richard de S. Victor, prieur du couvent mystique de 1162-1173, disciple immédiat de Hugues et presque aussi connu que son maître ; *(de exterminatione mali et promotione boni ; de statu interioris hominis ; de eruditione hominis interioris ; de praeparatione animi ad contemplationem ; libri quinque de gratia contemplationis ; de*

1) J. Kilgenstein. *Die Gotteslehre des Hugo von St Victor nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugo's Leben und seine hervorragendsten Werke*, 1898. Wurzburg. — 2) Mignon. *Op. cit.*, I, 89. — 3) Il est une foule d'autres états préliminaires à la contemplation parfaite. Tels, le soliloque, la circonspection, le ravissement, etc.

arca mystica); chez ACHARD et GODEFROID DE ST-VICTOR, et surtout chez GAUTIER, le successeur de Richard, pour qui la dialectique est l'art du diable. Il écrit un livre *In quatuor labyrinthos Franciae*, contre Abélard, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porrée.

Nous retrouvons les mêmes tendances, en dehors de S.Victor, chez ADAM LE PRÉMONTRÉ et ADAM DE PERSEIGNE.

ARTICLE II. — L'ANTISCOLASTIQUE.

235. Diverses formes de l'antiscolastique. — Toute théorie négatrice de la spiritualité de l'âme ou de la personnalité humaine, ou de la distinction essentielle entre Dieu et la créature, est, à nos yeux, subversive des principes fondamentaux de la scolastique. Voilà pourquoi nous n'hésitons pas à ranger parmi les adversaires de la scolastique quiconque enseigne le matérialisme, la migration des âmes, l'athéisme ou le panthéisme.

236. Les doctrines des Cathares et des Albigeois. — Les Cathares et les Albigeois, deux sectes sœurs, fort répandues au XIIe s. en France et en Italie, opposaient au monothéisme scolastique, une doctrine dualistique empruntée des manichéens et équivalant à l'athéisme. A côté de Dieu, principe du bien, ils plaçaient un principe du mal, indépendant de Dieu (p. 134).

En même temps, les Cathares enseignaient en psychologie, que le *spiritus* humain périt avec le corps, au même titre que le *spiritus* des animaux. Alain de Lille, qui les a directement pris à partie dans ses écrits, nous a conservé plusieurs de leurs arguments. Ainsi ils invoquaient en faveur de leur thèse l'opinion de plusieurs scolastiques (Adélard, G. de Conches, p. ex.) qui croyaient à l'immatérialité de tout principe vital, et ils raisonnaient ainsi : « Si incorporalis est (spiritus animalis) sicut spiritus humanus, qua ratione perit cum corpore et non spiritus hominis ? Qua enim ratione aut

vi conservabitur potius anima humana in corpore quam anima bruti » [1])? Mais ils s'autorisaient surtout d'Épicure et de Lucrèce, comme nous l'apprend le même Alain de Lille, et une fois ruinée l'immortalité de l'âme, ils niaient franchement la récompense des bons et la punition des méchants. La vie pratique des Cathares était la mise en œuvre de leurs principes matérialistes, et leur nom est associé, au moyen âge, au déchaînement de la plus vile immoralité.

C'est encore Alain de Lille [2]) qui rencontre cette autre doctrine albigeoise suivant laquelle les âmes de quelques hommes privilégiés seraient des anges déchus, condamnés à s'unir un certain nombre de fois à des corps humains. (Pythagoréisme).

237. Le Panthéisme. — La force qui tôt ou tard entraîne une idée jusqu'à ses ultimes conséquences logiques, conduisit du réalisme au panthéisme. L'avènement du panthéisme coïncida avec un regain de vogue du *de divisione naturæ* de J. Scot.

1° *Panthéisme chartrain.* Et d'abord nous trouvons le panthéisme chez un confident des maîtres chartrains, Bernard de Tours ou Silvestris. Entre 1145 et 1153, il compose à Tours et dédie à Thierry de Chartres un traité *de mundi universitate* [3]), bourré de doctrines néo-platoniciennes et pythagoriciennes, où il édifie sur la base du monisme divin et de l'émanation, une philosophie qui rappelle celle des alexandrins décadents. On y saisit sur le vif le danger de *réaliser* outre mesure l'objet de nos concepts généraux, et de déduire toute la métaphysique de la *monas* pythagoricienne. En même temps, le *de mundi universitate* est un poème allégorique, moitié en prose, moitié en vers, où tous les rouages métaphysiques sont anthropomorphisés et transformés en personnages scéniques.

2° *Amaury de Bènes et la secte des amauriciens.* Amaury de Bènes, né dans les environs de Chartres, dans la seconde moitié du XIIe s., subit sans conteste l'influence chartraine, mais il émigra à Paris où il enseigna en dialectique, puis en théologie, un panthéisme

1) *Contra hæret.* I, 27, 328 D. — 2) *Anticlaud.* I, 11, 12, 318 CD. — 3) Publié par S. Barach et J. Wrobel (Bibliotheca philosophica mediæ ætatis.) Innsbruck, 1876.

mêlé de rationalisme théosophique. Dieu est immanent dans ses créatures, l'humanité est déifiée et à chacun de nous s'appliquent à la lettre les textes de nos livres saints sur la divinité. Il est incontestable que les idées de J. Scot ont déteint sur ces conceptions théologico-religieuses, et comme celles ci étaient exploitées par de nombreux hérétiques de ce temps, on comprend que l'Église s'émut de ces enseignements hétérodoxes. Amaury fut poursuivi, mais il se rétracta avant sa mort en 1204.

Cependant, à partir de 1200, les idées d'Amaury firent du chemin. Il y eut des sectes qui mirent en pratique ses théories sur la déification, et l'on enseigna aux foules qu'au bout de cinq ans (à partir de 1210), tout homme est le Saint-Esprit. Un certain Godinus et un orfèvre du nom de Guillaume propageaient ces idées dans les premières années du XIIIe s. Elles ont aussi de nombreux points de contact avec les élucubrations de JOACHIM DE FLORIS († 1202) et devaient plaire aux sectateurs de l'Evangelium æternum [1]), qui identifiaient la succession des grandes périodes de l'histoire de l'humanité avec la génération des trois personnes divines, et justifiaient les pires désordres de la vie morale, au nom de la divinité immanente de notre être.

Les théologiens orthodoxes s'élevèrent contre les funestes doctrines des amauriciens. Un traité anonyme *Contra Amaurianos* composé au début de 1210, ou au plus tôt en 1208, et que Bæumker [2]) attribue à GARNERIUS DE ROCHEFORT [3]), rencontre les principales erreurs des amauriciens et constitue pour l'intelligence de leurs théories une source de premier ordre. En 1210, une nouvelle prohibition est portée contre les doctrines d'Amaury par le synode de Paris; la même année, un groupe de prêtres et de clercs sont condamnés à Paris pour s'être faits les protagonistes de ces hérésies, et les prohibitions sont réitérées cinq ans plus tard, par Robert de Courçon à Paris et par le concile de Latran.

3° *David de Dinant.* Indépendamment d'Amaury de Bènes, DAVID DE DINANT en Belgique ou DE DINAN en France — un personnage dont

[1]) DENIFLE, *Das Evangelium æternum und die Commission zu Anagni.* (Arch. f. Litter. u. Kircheng. d. Mittelalters, I, 1885, p. 49.) — [2]) BÆUMKER, *Ein Tractat gegen die Amalricianer aus dem Anfang d. XIII Jahrh.* (Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol., 1893, p. 346.) — [3]) Le Cistercien Garnerius de Rochefort, évêque de Langres en 1192, mort à Clairvaux après 1215, composa en outre des sermons, et pilla Pierre de Poitiers et Jean Beleth. Lui-même ne put se défendre de l'influence de J. Scot, sans cependant être suspect de panthéisme.

la vie est presque inconnue, mais dont les écrits eurent leurs heures de célébrité — formule dans les dernières années du XIIe s. le panthéisme matérialiste le plus entier. Le titre de son ouvrage *de tomis id est de divisionibus* (également cité sous le nom de *Quaternuli*) accuse déjà l'influence que J. Scot dut exercer sur le philosophe panthéiste[1]). Peut-être aussi David connut-il le *Fons vitæ* d'Avicebron, mais son panthéisme n'a rien de commun avec le *de unitate* de Gundissalinus (p. 240), conçu tout entier dans l'esprit de l'individualisme scolastique [2]).

Nous connaissons David de Dinant par les appréciations qu'ont portées sur lui Albert le Grand et Thomas d'Aquin et par les condamnations dont ses œuvres furent l'objet. Une matière identique se trouve au fond des êtres, et cette matière est Dieu [3]). Il est vrai que David dresse une triple catégorie de substances : Dieu, les âmes et la matière, mais ces trois êtres se confondent dans une même unité numérique. Albert le Grand nous a conservé son raisonnement subtil : " Pour que deux choses puissent différer, il faut trouver en elles un élément commun et un élément différentiel. L'élément commun est un principe matériel. Or, si l'esprit différait de la matière, il y aurait une matière dans la matière première, et il faudrait procéder à l'infini „ [4]).

David fut conspué de son vivant comme hérésiarque, et il se déroba par la fuite aux jugements ecclésiastiques. Les *Quaternuli* furent condamnés, en 1210, au concile réuni à Paris par Pierre de Corbeil, archevêque de Sens. Cinq ans plus tard, le cardinal Robert défendit de lire les ouvrages de David à Paris dans les Facultés de théologie et des arts. La même proscription frappa AMAURY et MAURICE D'ESPAGNE. [5])

Amaury de Bènes et David de Dinant apparaissent à l'aurore du XIIIe s., mais tous deux appartiennent à l'époque qui vient de finir. Ni l'un ni l'autre n'ont connu les écrits d'Averroës, le grand " commentateur „ d'Aristote au XIIIe s. L'antiscolastique continuera de guerroyer sous des formes nouvelles contre la scolastique triomphante.

[1]) JOURDAIN, *Mém. sur les sources philos. des hérésies d'Amaury de Chartres et David de Dinant* (Excurs. etc. 1888, p. 101). — [2]) Nous corrigeons en ce sens notre *Histoire de la Phil. scol.* etc. p. 36. — [3]) S. THOMAS, *S. theolog.* I, q. III, art, 8. in corp. — [4]) ALB. MAGNUS, *S. theolog.* p. 1ª, tr. 4, q. 20, m. 2. — [5]) *Chartul. univ. Paris.* publiée par DENIFLE et CHATELAIN, I, 70.

Section 2me. — La Philosophie byzantine [1])

238. Ses caractères généraux. — Bannie d'Athènes par le décret de Justinien en 529, forcée d'évacuer Alexandrie lors de l'invasion des Arabes en 640, la philosophie grecque se transplante dans la capitale de l'empire d'Orient (**152** et **153**). Elle s'y maintient pendant tout le moyen âge, mais son développement est irrégulier, lent, comme le génie byzantin lui-même. Bien que les idées antiques aient été recueillies de première main et dans leur forme originale par la philosophie byzantine, leur infiltration y est beaucoup plus superficielle que dans la science arabe, qui les reçut par de nombreux intermédiaires (Sect. 3me).

Prise dans son ensemble, l'œuvre de la philosophie byzantine est peu féconde ; elle a des allures encyclopédiques ; ses représentants se réclament les uns de Platon, les autres d'Aristote, sans avoir de personnalité bien marquée.

239. Ses principaux représentants. — Déjà les derniers tenants du néo-platonisme, Themistius et Proclus (**151** et **152**), ont des attaches avec Byzance. Mais avant de rencontrer un nom frappant au moyen âge, nous devons nous reporter au VIIIe s. Malgré d'innombrables difficultés créées par les règnes tourmentés de la dynastie Isaurienne, JEAN DAMASCÈNE († avant 754) tente l'accommodation des doctrines aristotéliciennes et néo-platoniciennes au dogme chrétien. On peut dire que sa Πηγὴ γνώσεως est un premier essai de synthèse philosophique.

MICHEL PSELLUS L'ANCIEN et surtout le patriarche PHOTIUS remplissent le IXe s. Tristement célèbre dans l'histoire religieuse, Photius est un philologue distingué et le premier philosophe de son temps. Il se fait l'ardent promoteur de l'aristotélisme, et poursuit de ses critiques le réalisme platonicien.

Ce que Photius entreprend pour la restauration de l'aristotélisme, ARETHAS, son disciple (Xe s.), le réalise pour le platonisme. Arethas

[1]) LUDWIG STEIN. *Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner* (Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. II, H. 2, 1896). K. KRUMBACHER, *Gesch. der byzantin. Litteratur*, 2 Aufl. München, 1897.

appartient d'ailleurs, comme son disciple NICETAS LE PAPHLAGONIEN, et comme SUIDAS, l'auteur d'un lexique bien connu, à cette pléiade de savants que savait encourager l'esprit libéral et élevé de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète. Le souffle qui anime la science byzantine au xe s. n'est pas celui de la nouveauté ; ses représentants n'ont d'autre ambition que de garantir contre l'oubli le legs littéraire du passé et la collection des œuvres existantes. Il va sans dire que la philosophie bénéficie, comme les autres sciences, de ce souci conservateur.

La personnalité scientifique la plus marquante du xie s. est MICHEL PSELLUS. Premier ministre de Michel Parapinakes, professeur de l'Académie de Constantinople — une création récente de l'empereur Constantin Monomache — Psellus est l'initiateur d'un mouvement qui aboutit sans solution de continuité au platonisme de la renaissance italienne. Ce n'est pas un simple compilateur ; il professe un éclectisme teinté de néo-platonisme et d'aristotélisme. Psellus écrit des ouvrages platoniciens (par exemple Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος) ; il commente en outre le *Traité des cinq voix* de Porphyre, le Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote.

Le xiie s. qui marque l'apogée de la science byzantine n'est pas aussi fécond en œuvres philosophiques. Notons cependant le nom de quelques commentateurs d'Aristote : JOHANNES ITALUS, successeur de Psellus à l'Académie, ANNE COMNÈNE (1083-1148), MICHEL D'ÉPHÈSE, disciple de Psellus, et EUSTRATIUS de Nicée. NICOLAS DE MÉTHONE ne fait que copier en tout ou en partie le traité écrit au ve s. par PROCOPIUS de Gaza contre la στοιχείωσις θεολογική de Proclus (170).

240. Rapports de la philosophie byzantine et de la philosophie occidentale. — Le schisme grec (858) fut le point de départ de malentendus séculaires entre l'Occident et l'Orient. Aussi, avant le xiiie s., le contact des deux civilisations est superficiel et ces deux grandes familles humaines travaillent chacune de leur côté, sans échanger les résultats de leurs spéculations. Les croisades et surtout la prise de Constantinople en 1204 mettent fin à cet isolement : à partir du xiiie s., un fait caractéristique marque l'évolution de la philosophie byzantine : *elle fait apport de ses idées à la philosophie occidentale.*

Section 3me. — La Philosophie asiatique

241. La Philosophie chez les Arméniens, les Perses et les Syriens. [1]) — L'histoire des idées philosophiques chez les Perses, les Arméniens, les Syriens, les Arabes et les Juifs est plus complexe et plus mouvementée que celle des doctrines byzantines.

On sait peu de choses des doctrines philosophiques en Arménie. Nous y rencontrons cependant le nom d'un célèbre traducteur d'Aristote, DAVID L'ARMÉNIEN (vers 500 ap. J.-C.), disciple d'Olympiodore (153).

En Perse, la cour hospitalière de Chosroës Nuschirwan recueillit les derniers représentants de la philosophie grecque, le Syrien DAMASCIUS, SIMPLICIUS, et une foule de néo-platoniciens bannis d'Athènes (159). La présence de ces réfugiés de la science provoqua un mouvement philosophique aux Académies de Nisibis et de Gandisapore. A la cour de Chosroës, URANIUS traduisit Aristote et Platon en langue persane. Mais ce courant d'idées se perdit de bonne heure et son aboutissement à la philosophie arabe est douteux.

Les Syriens recueillirent de première main la succession de la philosophie grecque et la transmirent aux Arabes et indirectement aux Juifs. Les expéditions d'Alexandre le Grand avaient ancré en Syrie des traditions grecques si vivaces, que pendant de longs siècles la langue des vainqueurs d'antan régit les œuvres religieuses et profanes de la littérature syrienne. Au ve s., THÉODORET DE MOPSUESTE et THÉODORET DE CYR, de la brillante école Nestorienne d'Édesse (supprimée en 489 par Zénon); au vie s., les monophysites de l'école de Resaina et de celle de Chalcis; au viie s. JACOB D'ÉDESSE; d'autres Nestoriens des viie et viiie s. traduisirent du grec en syriaque les œuvres d'Aristote et des commentateurs néo-platoniciens. Que les philosophes syriens aient toujours accordé aux néo-platoniciens, à Porphyre surtout, de larges préférences, on ne s'en étonnera pas, si l'on songe que Porphyre et Jamblique étaient Syriens d'origine. C'est dans cette circonstance aussi qu'il faut chercher la cause de l'engouement dont fut l'objet plus tard dans la philosophie arabe l'*Isagoge* de Porphyre, à qui de nombreuses traductions syriaco-arabes procurèrent une popularité exagérée.

[1]) L. STEIN, *Das erste Auftreten d. griech. Phil. unter d. Araben.* (Arch. f. Gesch. d. Phil. VII, 3. p. 353, 1894.)

242. Origines de la philosophie chez les Arabes. — Quand en 750 les Abassides remplacèrent les Ommaïades, ils invitèrent à la cour de Bagdad les savants de la Syrie et. grâce à leur concours, imprimèrent une forte impulsion à la culture intellectuelle. Ce furent des Syriens qui initièrent les Arabes aux grandes œuvres de la philosophie grecque, en les traduisant du syriaque en arabe. Ils transmirent la philosophie grecque dans la forme même où elle était figée aux temps de sa décadence : Aristote était agrémenté des commentaires trompeurs d'Alexandre d'Aphrodisias (128) ; Platon était interprété dans le sens du néo-platonisme. Une des premières œuvres traduites (au plus tard en 840) fut la fameuse *Théologie d'Aristote*, faussement attribuée au Stagirite, puisqu'elle n'est qu'un extrait souvent textuel des *Ennéades* de Plotin.[1]) Une autre fut la célèbre *Isagoge* de Porphyre, dont on a compté plus de cinq cents commentaires arabes[2]). Parmi les traducteurs syriaques, le principal est HONAÏN BEN ISAAC (le JOHANNITIUS des scolastiques † 876), contemporain de Jean Scot Eriugène à la cour Palatine, et de Photius à Byzance. Le travail de translation fut continué au xe s. par une école de chrétiens syriaques.

Sous l'empire de ce mouvement d'idées naquit une philosophie arabe qui remplit trois siècles et demi et se développa successivement dans le royaume d'Orient et dans celui d'Espagne.

243. Caractères généraux de la philosophie arabe. — 1° *Le manque d'originalité.* Le génie arabe n'est original que dans sa littérature et sa poésie. Sa science et sa philosophie sont un emprunt fait à la Grèce par l'intermédiaire des écoles syriennes[3]). Les études philosophiques n'apparaissent qu'après les études scientifiques. En philosophie, le Stagirite est infaillible et l'unique souci des arabes est de le bien commenter.

2° *L'altération du péripatétisme.* Cependant, en isolant quelques textes obscurs ou incidents dont ils exagèrent ensuite la portée, les philosophes arabes ont abouti, dans leurs commentaires d'Aristote, à un pseudo-péripatétisme dont les théo-

[1]) DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* (*Orient. Congres 1881*). — [2]) L. STEIN, *Die Continuität d. griech. Philos. in d. Gedankenwelt der Araber.* (Arch. etc. 1898, pp. 412 et suiv.) — [3]) FORGET, *Les Philosophes arabes et la Philosophie Scolastique (Compte-rendu du Congrès scient. intern. des cath.*, III, pp. 233 suiv.). Bruxelles, 1895.

ries de l'intelligence des sphères et de l'existence isolée de l'intellect actif constituent deux éléments spécifiques. Il faut ajouter que ce péripatétisme est nuancé de néo-platonisme et bizarrement allié à des résidus de la gnose alexandrine sur le νοῦς, l'émanation, l'extase — si bien qu'au jour où la scolastique étudiera la philosophie arabe, elle recevra, par son canal, de nouvelles infiltrations néo-platoniciennes. On retrouve aussi chez les arabes des traces de la science grecque ; les psychologues notamment souscrivent volontiers à la psychophysiologie — souvent matérialiste — de Galien et des autres médecins grecs.

Plus d'un philosophe arabe subit l'irrésistible pression des éléments alexandrins qu'il accueille, et se laisse fasciner par le monisme émanatif du néo-platonisme ; mais les meilleurs penseurs ne semblent pas avoir souscrit au panthéisme.

244. Principaux philosophes arabes en Orient. — Avicenne. — Le mutazilit AN-NAZZAM (vers 835) est cité comme le premier philosophe arabe; familier d'Alexandre d'Aphrodisias, il reprit pour compte sa défense de la liberté humaine. Un peu plus tard. ALKINDÎ († 870) contemporain de Jean Scot Eriugène, s'adonna de préférence à la logique. Ses écrits philosophiques n'existent plus que dans des traductions latines [1]) dues à Gérard de Crémone et à J. Avendeath (p. 239). Il remania probablement une traduction arabe primitive de la *Théologie* d'Aristote.

Plus familier aux scolastiques est ALFARABI († 949/50), un autre savant de l'école de Bagdad. Parmi les ouvrages de logique qui ont fait sa célébrité, on cite de préférence ses commentaires sur les *Derniers Analytiques* d'Aristote : L'idée panthéiste est contenue en germe dans la métaphysique d'Alfârâbi qui pivote tout entière autour de la théorie néo-platonicienne de l'émanation divine.

IBN SINA (AVICENNE, 980-1037). à la fois théologien et médecin, peut être considéré comme un des principaux philosophes arabes. Malgré les vicissitudes d'une vie très agitée, il parvint à écrire un nombre d'ouvrages qu'on dit dépasser la centaine. Avicenne est, dans le camp arabe, un des plus fidèles interprètes d'Aristote ; parti de la synthèse

[1]) Éditées récemment par Dr A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des J. Al-Kindîs.* Munster 1897 (Beiträge z. G. d. Ph. d. Mitt. II, 5).

d'Alfârâbi, il la dépouille de plus d'une idée néo-platonicienne pour mieux se rapprocher du véritable péripatétisme.

La *logique* pour Avicenne n'est que l'instrument qui sert à acquérir la philosophie, non la philosophie elle-même. C'est à la *métaphysique* qu'Avicenne réserve la place d'honneur dans ses spéculations. Au faîte de l'empyrée métaphysique se trouve le Bien absolu, intelligence parfaite. A l'extrême opposé, la matière, ou le néant, la limite qui n'est pas comme pour Alfârâbi un effluve de l'âme, mais un élément éternel, coexistant avec Dieu, et affecté d'une complète indifférence à être ou à ne pas être. De l'Intelligence souveraine procèdent par voie d'émanation éternelle une série d'êtres intermédiaires. Le plus élevé en rang, le seul qui soit purement immatériel, est l'intellect actif, forme subsistante, indépendante de toute influence de la matière. Avicenne a-t-il, comme ses successeurs, enseigné l'unité de l'intellect actif ou sa multiplication substantielle dans chaque homme? La seconde hypothèse est plus conforme à l'esprit général de sa métaphysique, car mieux que tout autre philosophe de sa race, il a enseigné la thèse aristotélicienne de la singularité des existences substantielles : on retrouve chez Avicenne une exacte solution du problème des universaux, la thèse des trois états de l'essence [1]) et une doctrine complète de l'abstraction et de l'intellect actif. — Mais l'intellect actif ne joue pas seulement un rôle psychologique, il est avant tout un principe métaphysique, d'où émergent les autres intelligences qui s'unissent à la matière. Cette union donne naissance aux sphères célestes et aux êtres vivants de notre terre. Les sphères célestes ont une âme intelligente, principe d'un mouvement dont le terme est l'intelligence suprême.

En *psychologie*, Avicenne reproduit fidèlement les théories aristotéliciennes sur la sensation ; l'âme humaine connaît l'universel, elle est immortelle. Cependant toute connaissance

[1]) V. p. l. la synthèse scolastique.

actuelle, depuis l'acte cognitif le plus simple, jusqu'aux degrés les plus élevés de l'extase mystique et prophétique (néo-platonisme), exige un contact direct de l'intellect actif, illuminant l'intelligence.

La théorie de la subsistance extramentale d'un intellect actif a son point de départ dans un texte obscur d'Aristote (**91**, 3° et **128**) : nous la rencontrerons, plus outrancière, chez les successeurs d'Avicenne [1]).

245. Philosophes arabes en Espagne. Averroès. — Après Avicenne, la philosophie arabe va déclinant en Orient, mais son renom se perpétue en Espagne. L'Espagne au x[e] s. est le rendez-vous des races les plus diverses ; grâce à une grande liberté de penser, elle est jusqu'au XIII[e] s. le théâtre d'un intense mouvement d'idées.

Parmi les Arabes d'Espagne, les principaux sont AVEMPACE (fin XI[e] s.-1138). et ABUBACER (1100-1185), deux auteurs à tendances plutôt mystiques, et surtout Averroès, à qui sa grande influence sur le moyen âge occidental donne droit à une place spéciale.

Né à Cordoue en 1126, AVERROÈS pratique l'art médical, à l'exemple d'Avicenne, dont la vie agitée présente d'ailleurs avec celle d'Averroès de nombreuses ressemblances. Car après avoir connu les honneurs à la cour des grands, Averroès encourut leurs disgrâces. Il mourut en 1198. Averroès est avant tout un commentateur de l'encyclopédie aristotélicienne ; son admiration pour le Stagirite tient du culte. Il est également l'auteur de quelques traités originaux. C'est dans Averroès que les caractères du mode de philosopher des Arabes trouvent leur plus énergique expression. Voici ses théories principales :

1° *L'intelligence des sphères*, et l'émanation des intelligences du sein du premier moteur, suivant un processus de déchéances successives. Le premier moteur met en mouvement la sphère céleste *(orbis)* ; celle-ci communique le mouvement aux sphères planétaires, jusqu'à la lune, dont l'intellect agent est le moteur, *(intelligentia vel motor Lunæ)*. L'intellect agent qui se communique à l'homme n'occupe donc pas dans la hiérarchie des

1) Parmi les autres philosophes arabes en Orient, mentionnons ALGAZEL (1059-1111) qui, tout en commentant Aristote, essaya de faire de la philosophie la base d'un mysticisme théologique; et ALHACEN († 1098), auteur d'un traité sur la lumière.

formes la même place que chez Avicenne, mais il conserve sa valeur métaphysique.

2° *La potentialité et l'éternité de la matière.* Tandis que les autres philosophes arabes, à l'instar des néo-platoniciens, placent la matière ou le principe des imperfections dans la région du néant, Averroès au contraire accentue le dualisme cosmique et conçoit la matière, non comme un vide, mais comme une puissance contenant en germe toutes les formes. Placé en face de la matière éternelle, le premier moteur *(extractor)* dégage *(extractio)* les forces actives de la matière : le monde matériel naît de la suite ininterrompue de ces évolutions.

3° *Le monopsychisme humain et la négation de l'immortalité personnelle.* Toujours au nom d'Aristote, Averroès fait de l'intellect agent une forme séparée. C'est l'intelligence inférieure dans l'ordre des sphères qui, par une *copulatio* temporaire avec l'intellect passif de l'homme, engendre en lui l'intellect matériel et permet à celui-ci de se former des connaissances abstraites du monde sensible. Quant à l'intellect passif, il meurt avec l'individu, mais l'intellect matériel est absorbé dans l'unité de l'intellect agent. Tandis qu'Aristote s'exprime en termes obscurs sur la personnalité ou l'impersonnalité de la vie future, Averroès nie l'immortalité des âmes individuelles. Seul leur survit l'intellect agent, l'intelligence supérieure et universelle de la race humaine.

4° *L'interprétation allégorique du Coran et la philosophie.* En plus d'une de leurs spéculations, les philosophes arabes vont à l'encontre de la religion musulmane ; c'était même là, aux yeux des califes, une cause de suspicion qui amena notamment la disgrâce d'Averroès. Mais Averroès prévoit la difficulté ; il distingue entre l'interprétation littérale du Coran, bonne pour les illettrés et l'interprétation allégorique, accessible aux philosophes. L'interprétation allégorique, seule, donne accès aux vérités supérieures ; elle n'est pas nécessairement d'accord avec l'interprétation littérale, qui ne peut, par elle-

même, montrer le resplendissement du vrai. Ainsi sont posés les premiers jalons de la doctrine des deux vérités dont on abusa tant au moyen âge (v. Deux. Pér.).

L'influence de la philosophie arabe va se répercuter dans la philosophie juive, et surtout dans la philosophie occidentale du XIII[e] s.

246. La philosophie chez les Juifs. — La philosophie juive — nous en excluons la mystique greffée sur la Kabbale — se spécifie par la compénétration du judaïsme et de la philosophie grecque. Ce caractère que nous avons reconnu dans la synthèse de Philon (**143**), se retrouve au moyen âge, mais il faut ajouter que les idées grecques dont s'inspirent les philosophes juifs leur sont souvent transmises par les Arabes. Parmi les écrivains philosophiques antérieurs au XI[e] s., citons le logicien Isaac Israeli (vers 900); le caraïte David ben Merwan, et surtout son contemporain et adversaire Saadja (892-942).

Mais c'est principalement en Espagne que se développa la philosophie des Juifs, de même que leur science et leur littérature, grâce à la grande liberté dont ils jouissaient sous la domination arabe. Salomon Ibn Gebirol (Avicebron, né vers 1120-mort avant 1070) est un de leurs hommes marquants. Il a beaucoup d'idées originales, bien qu'il soit vivement influencé par le néo-platonisme arabe. Avicebron enseigne l'existence d'une matière et d'une forme universelles, double émanation du principe divin, engendrée, l'une par sa substance, l'autre par sa volonté. A la matière et à la forme universelles participent la matière et la forme des autres êtres, qui tous, dans l'ordre sensible et dans l'ordre suprasensible, portent en eux ces principes souverains de la composition substantielle. Avicebron fait de vains efforts pour éviter le panthéisme. Il est l'auteur d'un traité *Fons vitæ* qui a exercé un grand ascendant sur les générations occidentales.

Au nom d'Avicebron joignons celui de Josef Ibn Zaddik († 1149). Son *Microcosmos* marque la transition entre le Kalam, d'une part, ou la science religieuse que les Mutakallimun opposaient aux philosophes et d'autre part l'aristotélisme juif, tel qu'il s'incarne dans Moïse Maimonides.[1])

Moïse Maimonides (1135-1204), en effet, dans son *Guide des égarés*, essaie de concilier Aristote avec le judaïsme. Il eut un imitateur au XIII[e] s. dans Falaquera.

[1]) Max Doctor. *Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, etc.* Munster 1895, p. 8 (Beiträge z. Gesch. Phil. Mittel., Bd. II, 2).

DEUXIÈME PÉRIODE

La Philosophie médiévale au XIIIe siècle

CHAPITRE Ier

NOTIONS GÉNÉRALES

247. La philosophie occidentale, arabe et byzantine. — Le XIIIe s. est l'âge d'or de la philosophie médiévale, et c'est en Occident que son triomphe est le plus éclatant. A la fin du XIIe s., la philosophie occidentale entre en contact avec la philosophie arabe et la philosophie byzantine ; mais c'est à son profit exclusif, et l'on dirait terminé le rôle historique des Arabes et des Byzantins.

En effet, la lignée des philosophes arabes et juifs s'éteint, peut-on dire, avec Averroès et Moïse Maimonides ; car les sectes mystiques qui leur ont succédé n'ont qu'une importance secondaire dans l'histoire de la philosophie.

Quant à Byzance, sa production philosophique au XIIIe s. se résume dans l'œuvre de deux ou trois hommes qui sont des encyclopédistes bien plus que des penseurs : NICÉPHORE BLEMMIDES (milieu du XIIIe s.) et GEORGE PACHYMERES (1242-1310). Le premier mérita, à raison de l'étendue de son savoir, le surnom de *philosophe* (ὁ φιλόσοφος) ; le second écrivit un résumé de toute la philosophie aristotélicienne et publia une paraphrase bien connue des œuvres du pseudo-Denys. Mais ce sont là pâles ébauches, éclipsées par les colossales synthèses de la pensée scolastique.

C'est sur la philosophie occidentale, et principalement sur la scolastique que nous concentrerons notre attention pendant cette période.

248. Division de cette période. — La scolastique ne triomphe pas sans lutte ; elle se voit obligée d'engager une croisade philosophique contre des théories rivales et puissantes. D'autre part, tous ceux qui se réclament de son autorité ne maintiennent pas avec la même rigueur la pureté de ses principes fondamentaux, et l'on voit ainsi se produire quelques déviations de l'esprit scolastique. C'est pourquoi nous étudierons en trois chapitres :

I. La scolastique du XIIIe s.

II. L'antiscolastique du XIIIe s.

III. Les déviations de l'esprit scolastique au XIIIe s.

Mais avant de reprendre par le détail cette triple subdivision, il faut parler brièvement de la renaissance scientifique et philosophique du XIIIe s.

CHAPITRE II

LA RENAISSANCE PHILOSOPHIQUE DU XIIIe S.

La renaissance philosophique, qui illustra, rapide et universelle, les premières années du XIIIe s., est due à une triple cause : 1° l'initiation de l'Occident à un grand nombre d'ouvrages philosophiques inconnus jusque-là ; 2° la création des Universités de Paris et d'Oxford ; 3° l'érection des ordres mendiants.

§ 1. — La nouvelle initiation philosophique de l'Occident

249. Histoire et chronologie des nouvelles traductions latines. — Pour la seconde, ou même pour la troisième fois, l'Occident retrouve une partie des monuments de la philosophie grecque, et elle s'initie en même temps aux œuvres d'un génie étranger. Toutes ces productions ont été transmises aux philosophes occidentaux dans des traductions latines. On peut les répartir en trois groupes.

I. TRADUCTIONS D'OUVRAGES GRECS. — Il faut soigneusement distin-

guer les traductions faites directement sur le grec et les traductions faites sur l'arabe.

1° Traductions *gréco-latines*. Ce sont les plus parfaites. Dès le début du XIIe s., des savants français visitent la Grèce et l'Orient; surtout la prise de Constantinople en 1204 multiplie les rapports scientifiques entre Byzantins et Occidentaux et permet à ceux-ci de s'initier à la langue et aux œuvres de ceux-là. Néanmoins les œuvres grecques connues par l'intermédiaire de traductions directes sur le grec, sont relativement peu considérables.

Parmi les traducteurs, citons ROBERT GROSSETÊTE (1175-1253), professeur à Paris, à Oxford, puis évêque de Lincoln, qui est l'un des premiers à signaler l'avantage des traductions faites sur le grec, et entreprend lui-même plusieurs versions, notamment celle de l'*Éthique* d'Aristote, sans compter qu'il écrit un traité original sur la *Physique* et un commentaire des *seconds Analytiques* et de la *Théologie mystique* du pseudo-Denys. HENRI DE BRABANT (vers 1271), JEAN BASINGSTOCK, THOMAS DE CANTIMPRÉ laissent des traductions fragmentaires. Albert le Grand emploie des traductions du *Phédon* et du *Ménon*; un auteur inconnu de la seconde moitié du XIIIe s. fait une version peu employée des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus [1]), dont on constate l'apparition non moins éphémère dans la philosophie du byzantin Cabasilas, au commencement du XIVe s. (v. Trois. Période).

Une mention spéciale revient à GUILLAUME DE MOERBEKE (vers 1215-1277), érudit, orientaliste, philosophe, et l'un des hommes de lettres les plus distingués de la seconde moitié du XIIIe s. Il traduisit des ouvrages de Proclus et d'Aristote. Une tradition rapporte que sur les instances de S .Thomas, il fit une traduction complète des œuvres d'Aristote et que celle-ci servit de base aux travaux du Docteur angélique. La première thèse n'est pas démontrée; quant à la seconde, S. Thomas lui-même nous avertit qu'il se servait de *diverses* traductions faites directement sur le grec. Il s'était interdit tout usage des traductions faites sur l'arabe, beaucoup plus nombreuses mais beaucoup plus fautives.

En même temps qu'ils transmettent aux occidentaux des œuvres de l'antiquité, les Byzantins leur font connaître leurs propres travaux [2]). C'est ainsi que plusieurs grands scolastiques (Albert le Grand, Bona-

[1]) JOURDAIN, *Excurs. histor. etc.* (1888), p. 191; BÆUMKER, in *Arch. f. Gesch. Phil.*, IV, 574 (1891). — [2]) Rappelons que déjà au XIIe s. BURGUNDIO traduit une partie des œuvres de Jean Damascène (p. 210, n. 1.).

venture) possèdent le traité d'EUSTRATIUS (239), sur la morale d'Aristote, dans une traduction dont l'auteur reste inconnu.

Inversément les Byzantins, en suite de leur commerce avec l'Occident, firent quelques traductions d'œuvres latines en grec. Le premier traducteur byzantin fut MAXIME PLANUDES (1260-1310), que le Paléologue Andronikos II chargea d'une mission scientifique à Venise en 1296. Il traduisit des œuvres de Cicéron, Macrobe et Boèce. Sa version du *de consolatione philosophiæ* de Boèce se trouve encore entre les mains des premiers humanistes.

2° Traductions *arabo-latines*. Ce sont principalement les Arabes qui ont révélé aux occidentaux l'antiquité scientifique et philosophique, rendant ainsi aux chrétiens d'Occident le service qu'eux-mêmes avaient reçu des chrétiens de Syrie, quatre siècles auparavant.

a) Quelles œuvres traduit-on ? Avant tout les traités d'Aristote, notamment la *Physique*, la *Métaphysique*, le *Traité de l'âme*. De plus, une foule de livres de science, notamment des ouvrages de mathématiques, les œuvres de Ptolémée et de Galien. Plus féconds en applications pratiques, les ouvrages de science ont été traduits avant les ouvrages philosophiques.

Il est certain qu'on ne reçut pas par une donation unique les traités aristotéliciens; il y eut des importations successives pendant les dernières années du XIIe et les premières décades du XIIIe s. Le concile de Paris de 1210 n'interdit que la *Physique*, mais il résulte de documents universitaires que dès 1213 on connaît la métaphysique. Raoul de Longo Campo, qui commente Alain de Lille vers 1216, ne cite pas la *Physique* et la *Métaphysique*, qu'on venait d'interdire, mais les traités *de l'âme, du sommeil* et *de la veille*, à côté de divers écrits d'Averroès et d'Avicenne. Guillaume l'Auvergne, qui enseigne en 1228, connaît mieux encore l'œuvre d'Aristote, et Albert le Grand commente toute l'encyclopédie péripatéticienne. Ajoutons que les traductions arabo-latines d'Aristote ont été faites quelques années avant les traductions gréco-latines, qui n'apparaissent pas avant 1220.

b) Principaux traducteurs. Nous avons cité plus haut le nom d'ALFANUS et de CONSTANTIN L'AFRICAIN au XIe s. (pp. 158 et 199), celui d'ADÉLARD DE BATH au XIIe s. (p. 194). De même vers 1141, HERMANN LE DALMATE et ROBERT DE RÉTINES parcourent l'Espagne, et traduisent de l'arabe en latin plusieurs traités d'astrologie et d'astronomie, notamment le Planisphère de Ptolémée, dédié à Thierry de Chartres et des documents relatifs au mahométanisme.

Mais ce sont là des faits isolés et peu importants au point de vue

qui nous occupe. Le grand initiateur des travaux de traduction est l'archevêque de Tolède, RAYMOND (1126-1151). Il entretint un collège de traducteurs devenu célèbre, dont les versions ont rendu à la science occidentale d'inappréciables services. DOMINICUS GUNDISSALINUS ou GUNDISSALVI; le juif JOHANNES DAVID (Avendeath, appelé aussi JOHANNES HISPANUS); le juif DAVID et JEHUDA IBN TABBON; ALFRED DE MORLAY (Anglicus) et GÉRARD DE CRÉMONE méritent une mention spéciale. A l'école de Tolède, un peu plus tard furent formés deux autres traducteurs, non moins bien connus, MICHEL SCOTT et HERMANN L'ALLEMAND. [1])

Si l'on songe que la pensée d'Aristote a subi des transvasements successifs du grec en syriaque, du syriaque en arabe, de l'arabe en hébreu, enfin de l'arabe ou de l'hébreu en latin, il ne faut pas s'étonner que les scolastiques aient préféré les traductions gréco-latines aux translations défigurées de source arabe.

II. TRADUCTIONS D'OUVRAGES ARABES ET JUIFS. — GUNDISALVI. C'est encore aux traducteurs, du collège de Tolède, et surtout à JOHANNES HISPANUS [2]), D. GUNDISSALINUS et GÉRARD DE CRÉMONE [3]) que l'Occident doit de connaître, à la fin du XIIe s., les œuvres principales d'Alkindî, d'Alfârâbi, d'Algazel, d'Avicenne, d'Avicebron [4]). Les commentaires d'Averroès sur le *de coelo* et le *de anima* étaient connus dès le début du XIIIe s. dans la traduction de Michel Scott. De nombreux commentaires d'Averroès furent traduits, en même temps que les œuvres d'Aristote, à la cour de Frédéric II, probablement sur les indications de M. Scott et de Hermann l'Allemand. Au milieu du XIIIe s., on possédait à Paris l'ensemble des écrits d'Averroès à l'exception des commentaires sur l'*Organon* et de son traité *destructio destructionis* [5]).

[1]) Voir A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. 2me édit. Paris, 1843. — F. WUSTENFELD, *Die Ubersetzungen arabischer Werke in das Lateinische*. (Abhandl. der Kön. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, LXXII, 1877.) — STEINSCHNEIDER, *Die hebraischen Uebersetzungen des Mittelalters*. etc... (Berlin 1898). J. W. BROWN. *An enquiry into the life and legend of Michael Scott*. London 1897. — [2]) Voir la Bibliogr. dans les *Beiträge z. Gesch. d. Phil.* I. 1. p. 32. — [3]) GÉRARD DE CRÉMONE fit surtout connaître la science arabe. Il traduisit plus de 200 ouvrages. — [4]) M. BAEUMKER a publié le *Fons vitæ* d'Avicebron, d'après la traduction latine de D. Gundissalinus et J. Hispanus (Beiträge, etc. I, 2-4, 1892-95). Suivant M. Baeumker, la traduction de l'*Optique* d'Alhacen ne semble pas être l'œuvre de Witelo, à qui on l'attribue d'ordinaire. — [5]) Sur les ouvrages originaux de Michel Scott, v. HAURÉAU. *Hist. phil. scol.*, II[1], pp. 127 et suivantes.

Ces savants, d'ailleurs, ne sont pas de simples interprètes de la science arabe. leur érudition s'étend aussi aux œuvres de l'époque patristique et du prémoyen âge chrétien. En outre, la plupart puisent dans le riche fonds d'idées qu'ils manient, le thème premier d'ouvrages originaux en philosophie. C'est le cas de D. GUNDISSALINUS, auteur des traités *de unitate* [1]), *de immortalitate animæ* [2]), *de anima* [3]), *de processione mundi* [4]), *de divisione philosophiæ* [5]).

Gundisalvi est un compilateur éclectique ; habitué à manier les idées d'autrui, il reflète dans sa philosophie les tendances dominantes en Espagne. au milieu du XIIe s. Il est avant tout *aristotélicien*, en métaphysique comme en psychologie [6]), bien que sa psychologie soit souvent une psycho-physiologie. Cependant l'aristotélisme de Gundisalvi est teinté de néo-pythagoréisme et de *mysticisme néo-platonicien*, comme l'arabisme qui constitue la source principale de ses doctrines. On retrouve chez Gundissalinus des vestiges de la théorie de l'émanation, de l'échelonnement métaphysique des êtres, de l'extase et du ravissement prophétique. Mais toutes ces doctrines ont perdu la signification panthéistique que leur donnent les Alexandrins et plus d'un Arabe : Gundisalvi est individualiste. C'est qu'il a subi une troisième influence, celle du *christianisme ;* il a lu Boèce, S. Augustin, il partage leur individualisme.

En résumé, les doctrines de Gundissalinus offrent un intéressant spécimen d'aristotélisme combiné avec le néo-platonisme et l'esprit chrétien : comme telles, elles sont bien faites pour plaire aux philosophes occidentaux. Nous n'en voulons d'autre preuve que le plagiat de Guillaume d'Auvergne qui copie presque textuellement et s'attribue le *de immortalitate animæ.*

III. OUVRAGES PSEUDONYMES. — A côté de ces divers traités, mentionnons quelques OUVRAGES PSEUDONYMES, transmis par les Arabes et traduits de l'arabe en latin. Tous reflètent des doctrines néo-platoniciennes et presque tous sont attribués à Aristote. Citons :

[1]) CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi* " *de unitate* „ (Beiträge, etc. I, 1). — [2]) Dr G. BULOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, etc. *Ibid.* 1897, Bd. III, 3, contient aussi le *de immortalitate animæ* de G. d'Auvergne. — [3]) Publié partiellement par LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristotelisches über die Seele.* Berlin, 1891. — [4]) Publié dans MENENDEZ PELAYO, *Hist. d. l. heterod. esp.* I, 691-711. — [5]) BAEUMKER. *Les écrits philosophiques de D. Gundissalinus. (Rev. thomiste*, 1898, p. 727). — [6]) Voir les ouvrages de CORRENS et de BULOW.

1° *Secretum secretorum*, traité d'érudition scientifique [1]) traduit par un clerc de Tripoli.

2° La *Théologie d'Aristote*, connue aussi sous le nom de *de secretiori Aegyptiorum philosophia* (242).

3° *Liber de causis*, cité sous divers noms par les scolastiques, traduit par Johannes Hispanus ou G. de Crémone de 1167 à 1187, par Guillaume de Moerbeke, en 1268, commenté par Albert le Grand et S. Thomas qui le rapportent à Proclus, plus tard attribué à Aristote et imprimé dans ses œuvres. Ce petit traité, dont les apophthegmes jouissent à partir du XIIIe s. d'une étonnante popularité, est un extrait de la στοιχείωσις θεολογική de Proclus, arrangé par quelque Arabe du Xe s. [2]). Comme les œuvres du pseudo-Denys et les écrits hermétiques, le *liber de causis* se prête à des interprétations diverses et est cité à l'appui de thèses contradictoires. [3])

4° A côté de ces traités pseudo-aristotéliciens, circulaient dans les écoles les *elementa theologiæ* attribués à Proclus, et des pseudo-traités d'Empédocle (sur les cinq éléments) et de Pythagore.

250. Influence de ces traductions sur la philosophie du XIIIe s. — Pour caractériser l'influence exercée en Occident par cet amas de matériaux nouveaux, il convient de distinguer d'une part les traductions d'Aristote, d'autre part celles des philosophes arabes et juifs.

1° *Influence des traités aristotéliciens. — a)* Il est incontestable que les grands traités aristotéliciens ont attiré l'attention des scolastiques sur des problèmes inconnus et fécondé leurs controverses. En outre, Aristote a contribué à la généralisation d'une méthode scientifique nouvelle : aux développements continus et d'une haleine on a substitué les cadres précis et sobres dont les grands auteurs nous ont fourni le modèle (v. p. l. Alexandre de Halès).

Mais il faut se garder d'exagérer l'influence du Stagirite et d'amoindrir le rôle historique des scolastiques antérieurs au XIIe s.

b) Au début, l'autorité ecclésiastique s'émut de l'engouement pour les nouveaux traités d'Aristote. Un concile de Paris, convoqué en 1210 par Pierre de Corbeil, interdit l'enseignement public ou privé de la philosophie naturelle et des commentaires d'Averroès *(nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius*

[1]) FORSTER. *De Aristotelis quæ feruntur secretis secretorum Commentatio.* Kiliæ, 1888, et Scriptores physiognomici etc. II, pp. 181-222, Lipsiae, 1893. — [2]) BARDENHEWER. *Die pseudo-Aristotelische Schrift über das reine Gute.* Fribourg, 1882, pp. 37 et 51. — [3]) On connaît aussi un opuscule pseudo-aristotélicien *de anima*. Cf. LÖWENTHAL, *op. cit.*

publice vel secreto [1]), en même temps qu'il mettait au ban des écoles de Paris la doctrine d'Amaury de Benès et de David de Dinant. Cinq années plus tard, le légat Robert de Courçon renouvela à l'Université naissante les mêmes prohibitions en les étendant à l'enseignement de la *métaphysique*. Une nouvelle fois, Aristote est mis en compagnie des pires hérétiques, des sectateurs de David de Dinant, Amaury et Maurice d'Espagne. C'est qu'il était facile de défigurer quelques textes obscurs du Stagirite ou de s'emparer des erreurs que contiennent ses grands traités, pour mettre en circulation des doctrines dangereuses, sous le couvert de sa grande autorité.

Quand cette première panique fut passée, et que les docteurs scolastiques purent se familiariser à l'aise avec les théories nouvelles du péripatétisme et faire la part du vrai et du faux, l'Église revint peu à peu sur la rigueur de ses interdictions. Si elles ne furent point expressément retirées, elles tombèrent en désuétude, et les autorités compétentes fermèrent les yeux. En 1231, Grégoire IX, le pape ami des études, confie à trois théologiens (G^me^ d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins) le soin de corriger les livres prohibés, avec l'intention manifeste d'inscrire ces éditions amendées au programme de la faculté des arts de Paris, *ne utile per inutile vitietur*, et il absout les moines de St-Victor et du couvent dominicain qui avaient enfreint les prohibitions ecclésiastiques [2]). Cette mission scientifique reste infructueuse; mais à partir de 1255, on voit que la faculté des arts règle officiellement l'enseignement public de la physique et de la métaphysique [3]). L'autorité ecclésiastique ne songe pas à intervenir, preuve manifeste qu'elle fait lettre morte de ses mesures préventives : désormais, elle se bornera à frapper *après coup* ceux qui abuseront d'Aristote pour enseigner l'erreur. Ajoutons que le crédit dont Aristote jouit dans la suite, le dédommagea amplement de ces suspicions du début.

2° *Influence des philosophes juifs et arabes*. — *a)* Ils ont légué aux occidentaux quelques idées *néo-platoniciennes* : à certains psychologues, une tendance très accentuée de *psycho-physiologie* : cette même tendance qu'accusent les traités arabes connus au XIIe s. par les traductions du mont Cassin.

b) Mais avant tout, la philosophie juive et arabe a répandu en Occident un *pseudo-péripatétisme*, dont Avicebron et surtout Averroès

1) *Chart. Univ. Paris*. I, 70. — 2) *Chart.*, I, 143. — 3) V. p. 244. D'ailleurs, en dehors de Paris, cette prohibition n'existe pas; et en 1229, les maîtres de Toulouse s'en vantent (*Chart.*, I, 131).

sont les initiateurs les plus influents. Averroès est, pour les anti-scolastiques du XIIIe s., ce qu'était J. S. Eriugène pour les dissidents de la première période. A raison de cette fausse orientation, on peut dire que l'Averroïsme a enrayé le développement des idées. Quant à Avicenne, l'autre grande autorité de la philosophie arabe, il a, malgré plusieurs erreurs, favorisé sur plus d'un point l'essor de la scolastique. Sa popularité dans les écoles n'égala jamais celle d'Averroès; pendant plusieurs siècles, il y eut un averroïsme latin; il n'y eut jamais d'" avicennisme ".

§ 2. — *L'érection des Universités*

251. Erection de l'Université de Paris. — La mise en circulation de tant d'ouvrages nouveaux coïncide avec l'érection de l'Université de Paris. Elle naît dans les dernières années du XIIe s. ou au début du XIIIe s. du groupement de tous les maîtres et élèves incorporés dans les écoles de la cathédrale de N. Dame et soumis à la juridiction de son chancelier *(universitas magistrorum et scolarium)*. Peu à peu, en effet, l'identité des intérêts groupe les maîtres en quatre facultés : celle des théologiens ; des artistes ou philosophes ; des décrétistes et des médecins. Dans le courant du XIIIe s. apparaissent les groupements scolaires connus sous le nom de *nations* (Picards, Gaulois, Normands, Anglais [1]). Elles ne comprennent que les élèves et les maîtres de la faculté des arts ; mais comme ils étaient les plus nombreux et que de fait, après avoir achevé les études préliminaires des arts, maîtres et élèves restaient incorporés dans leurs nations respectives, celles-ci représentaient pour ainsi dire l'Université entière. Entre le *recteur*, chef des nations, et le chancelier, une lutte ne tarde pas à s'engager. Elle dure un siècle et demi, mais insensiblement le chancelier est supplanté par le recteur, qui est dès lors le chef de toute l'Université.

L'Université de Paris prend une rapide extension, grâce aux nombreux privilèges dont elle est dotée par les papes et les rois de France. Tous les théologiens et philosophes célèbres ont passé par ses écoles. Son organisation disciplinaire sert de modèle à toutes les autres universités au moyen âge [2]).

[1]) Cette dernière appelée nation des Allemanni, après la guerre de cent ans. — Cf. L'*Auctarium Chartul. Univ. Paris.* T. I (1894), p. XVII. — [2]) DENIFLE et CHATELAIN. *Chartularium universitatis Parisiensis,* I, Intr. et passim (un ouvrage de premier ordre que nous citerons désormais sous cette forme *Chart.*) — Cf. DENIFLE, *Die Universitäten d. Mittel. bis 1400* (Berlin, 1885).

252. Les études philosophiques. — De même que la philosophie était subordonnée à la théologie, de même la maîtrise ès arts était une préparation aux grades de la faculté de théologie et même aux études de droit et de médecine. *Non est consenescendum in artibus, sed a liminibus sunt salutandae.* Mais le maître ès arts *(magister artium),* devenu professeur de théologie, ne déposait pas les habitudes d'esprit que son éducation philosophique lui avait inculquées. D'ailleurs, l'insuffisance de préparation philosophique chez un grand nombre de leurs auditeurs obligea plus d'un professeur de théologie à reprendre des arguments qu'il eût eu le droit de supposer connus : ainsi s'explique chez les théologiens la fréquence des incursions sur le domaine philosophique.

Le professeur *lisait (legere ;* en allemand on dit encore *Vorlesungen),* c'est-à-dire prenait pour base de sa leçon un *texte* qu'il expliquait, développait. En théologie, on lisait d'abord la Bible au point de vue littéral *(lectores biblici),* plus tard les *Sentences* du Lombard *(bachalaurei).* Enfin les maîtres *(magistri)* reprenaient l'étude scientifique de la Bible [1]).

A partir de 1255, on lisait successivement dans la faculté des arts [2]) la *Vetus logica (videlicet librum Porfirii, prædicamentorum, periarmenias, divisionum et topicorum Boecii)* ; Priscien, la *Logica nova* (les *topica,* les *elenchi,* les *priora* et *posteriora),* l'Éthique à Nicomaque, les 6 Principes, le barbarisme, le traité de l'accentuation de Priscien, la physique, la métaphysique, le premier livre des Météores, le livre de l'âme, de la génération, le livre des causes, le livre des sens et des sensations, du sommeil et de la veille, des plantes, de la mémoire, le *de differentia spiritus et animæ* de Costa ben Luca, le livre *de morte et vita* [3]).

Le baccalauréat *(baccalareatus, determinantia)* était le premier grade de la faculté des arts. Au XIIIe s., le récipiendaire devait subir un examen devant trois, et plus tard, devant quatre maîtres de la faculté. Si sa préparation était jugée suffisante, il était admis à la *determinatio,* une épreuve académique solennelle qui avait lieu au temps pascal de l'année suivante : sous la présidence d'un maître, qu'il choisissait lui-même, le plus souvent dans sa propre nation, le *bachalariandus* faisait une soutenance publique de thèses, soumises

1) DENIFLE. *Revue Thomiste,* 1894, pp. 149 et suiv. — 2) *Chart.* I, p. 278. Ce statut date du 19 mars, et met fin à des difficultés " magistris aliquibus lectiones suas terminare festinantibus antequam librorum quantitas et difficultas requireret „. — 3) Éd. par J. BARACH. *Biblioth. philosophorum mediæ ætatis,* II, Innsbruck.

à la discussion publique. L'épreuve était longue; elle devait commencer *infra octavas cinerum* et se prolonger *per totam quadragesimam.* Dans une séance finale, le récipiendaire tirait ses conclusions, déterminait la solution à donner aux diverses questions soulevées et réfutait les objections *(quaestionem determinare) ;* il recevait dès lors le nom de *determinator, determinans.* [1])

Le plus souvent, entre le baccalauréat et le second grade ou la licence, il y avait un intervalle de deux ou trois années, bien qu'on ait vu, surtout les premiers temps, des récipiendiaires conquérir la même année trois grades dans la faculté. Après la licence, en effet, les licenciés *(licentiati)* aspiraient à faire leur première leçon magistrale *(incipere in artibus).* De là le nom d'*incipientes*, qui leur est réservé. Le procurateur de la nation les admettait alors à la maîtrise *(magister).* Parmi les maîtres ès arts, la plupart ne continuaient pas de professer après leur leçon inaugurale ; ils s'en allaient de Paris, ou bien y abordaient d'autres études ; ce sont les *magistri non regentes.* Les *magistri actu regentes*, désignés par la nation, font des cours annuels réguliers dans les locaux de la nation, ou dans leurs propres écoles [2]).

253. Erection de l'Université d'Oxford et de Cambridge. — L'Université d'Oxford grandit à partir du milieu du XIII[e] s. Elle reconnaît elle-même la suprématie de l'Université de Paris, à qui elle est redevable de son organisation [3]) et de ses meilleurs professeurs. Moins importante que celle d'Oxford, l'Université de Cambridge n'est pas définitivement organisée avant le XIV[e] s. [4]). Le " pèlerinage scientifique „ des Anglais à Paris commence au milieu du XII[e] s. ROBERT GROSSETÊTE, son chancelier GUILLAUME DE SHYRESWOOD vont à Paris ; les franciscains ADAM DE MARISCO, RICHARD CORNUBIENSIS professent à Paris, avant d'enseigner à Oxford, etc.

§ 3. — *La création des Ordres mendiants.*

254. Luttes des réguliers et des séculiers. — A peine installés à Paris (1217 et 1219-20), les Dominicains et les Franciscains

[1]) *Chart.* I, 563 et II, 673. — *Auctarium*, I, p. XXIX. La *determinatio* avait aussi lieu dans d'autres facultés. — [2]) *Auctarium*, I. Introd., pp. XXVIII et XXIX. Pour d'autres détails sur l'organisation de l'enseignement, voir *Ibid.*, pp. XXI et suiv., les indices du *Chart.* et THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris.* — [3]) Vers 1240, Robert Grossetête invite les professeurs de théologie d'Oxford à suivre, dans leurs leçons, l'ordre adopté à Paris (*Chart.* I, 169). En 1246, Innocent IV fait la même recommandation à Robert Grossetête (*Chart.* I, 189). — [4]) DENIFLE, *Die univers.* etc., p. 371.

visèrent au droit d'ouvrir des écoles dans l'Université. Là devait se livrer, en effet, la lutte décisive de la science catholique contre l'averroïsme. Les réguliers réussirent après de longues difficultés. A la suite d'une grève générale des maîtres, lors d'un différend avec l'évêque de Paris et le chancelier de Notre-Dame, les Dominicains reçurent la " licence „ d'inaugurer une école de théologie (1229) [1]). Ils obtinrent une seconde chaire en 1231, et c'est à la même époque que les Franciscains devinrent les titulaires d'une chaire de théologie. Le premier maître Dominicain fut Roland de Crémone, le premier Franciscain fut le célèbre Alexandre de Halès. Le droit des ordres mendiants reposait sur des titres légitimes. Cependant, une animosité sourde régnait, et continua de régner entre les " réguliers „ et les maîtres séculiers. De 1252 à 1259, il y eut de nouveaux tiraillements. Les réguliers, à leur tête NICOLAS DE LISIEUX, GÉRAUD D'ABBEVILLE et surtout le turbulent GUILLAUME DE S. AMOUR († 1272), voulurent statuer qu'un ordre religieux ne pouvait occuper plus d'une chaire. Le différend se termina par une intervention d'Alexandre IV, qui consacra les droits acquis, condamna et fit expulser de France Guillaume de S. Amour et les principaux meneurs [2]).

255. L'influence des ordres mendiants sur le mouvement philosophique. — Les Dominicains et les Franciscains exercent sur les destinées de la scolastique une influence prépondérante. Dans ces grandes corporations religieuses, qui, pour favoriser l'essor des vocations scientifiques imposaient l'étude à leurs membres, se recrutent les plus illustres représentants de la philosophie du XIIIe s. D'autre part, l'émulation entre Franciscains et Dominicains stimule le zèle de tous, et à leur exemple, d'autres ordres religieux se mêlent aux joutes théologiques et philosophiques [3]).

1) P. MANDONNET : *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris* (R. Thomiste, 1896, p. 133). — 2) L'animosité des séculiers contre les réguliers suscita d'autres différends. C'est ainsi que, vers 1270, l'Université vit naître de longues controverses sur la dignité relative de l'état religieux et de l'état clérical. Cf. *Chart.* I, 495. De même, en 1281, les ordres mendiants rencontrèrent une vive opposition de la part du clergé, à propos du privilège que leur donna le pape de prêcher et d'entendre la confession des fidèles. Dans cette question, les " séculiers „ de l'Université se liguèrent encore contre les réguliers (*Chart.* I, 592 et suiv.). En 1387, une nouvelle lutte éclata entre les Dominicains et l'Université, cette fois au sujet des thèses théologiques trop hardies soutenues par le Dominicain Jean de Montesono. Elle aboutit à une exclusion temporaire des Dominicains de la faculté de théologie. — 3) Les Cisterciens reçurent la licence d'enseigner en 1256, les Ermites de S. Augustin vers 1287 (Gilles de Rome), les Carmes en 1295.

Dominicains et Franciscains inaugurent dans la scolastique des traditions distinctes. L'école franciscaine se développe suivant trois directions principales, de valeur et de signification différentes : 1° La direction *mystique* dont S. Bonaventure est l'initiateur; 2° l'*ancienne direction philosophique*, qui se dessine avec Alexandre de Halès, se perpétue avec S. Bonaventure, et résulte d'un compromis entre certaines doctrines de S. Augustin et celles d'Aristote ; 3° la *nouvelle direction dialectique*, ou la direction péripatéticienne, imprimée par Duns Scot. C'est la plus influente. Secondaires sont la direction *naturaliste* de Roger Bacon et la direction *théosophique* de Raymond Lullus. Quant à la direction " terministe „, qui commence avec G. d'Occam, elle n'apparaît qu'à la période suivante et se poursuit rapidement en dehors de l'ordre des Frères Mineurs.

Sauf quelques dissidents, les Dominicains suivent plus uniformément un même système philosophique : le péripatétisme scolastique, tel qu'il est fixé par Albert le Grand et S. Thomas.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

§ 1. — Notions générales

256. Caractères généraux. — Nous retrouvons dans la scolastique du XIIIe s. tous les caractères qui marquent le mouvement philosophique aux époques d'apogée (**5**, 2°. Cf. **174**).

1° L'*intégralité d'une synthèse doctrinale*. Familiarisée avec tous les problèmes que se pose une philosophie complète, la scolastique leur a donné des solutions spécifiques, qu'elle a su harmoniser entre elles suivant un principe de rigoureuse unité. Nous esquisserons cette synthèse, en même temps que nous étudierons le thomisme, sa plus puissante formule. Alors aussi, prenant pour base les doctrines mêmes qui sont constitutives de la synthèse scolastique, nous dégagerons ses principaux caractères essentiels (§ 5).

2° L'*individualité des philosophes*. Le XIIIe s. est un siècle d'individualités. Si tous les grands scolastiques s'accordent à admettre un ensemble de théories fondamentales, que nous

appelons la *synthèse scolastique*, chacun d'eux imprime sur ce fonds commun le sceau de sa personnalité ; sur la charpente de l'édifice scolastique, chacun sculpte des motifs d'un dessin original : c'est ce qui donne à chaque système scolastique sa signification propre.

3° La *culture favorite des problèmes de psychologie et de métaphysique*, autre privilège des âges de grandeur. En psychologie, la doctrine de la genèse des connaissances et de la nature de l'âme ; en métaphysique, les théories de la matière et de la forme, de la nature et de l'origine des substances, du principe d'individuation, font l'objet des prédilections de la controverse au XIII[e] s.

257. Division. — Notre tâche principale sera l'étude des individualités marquantes. Après avoir mentionné Alfred de Sereshel et G. d'Auvergne, que l'on peut appeler les précurseurs des grands scolastiques (§ 2), nous étudierons successivement Alexandre de Halès (§ 3), Albert le Grand (§ 4), S. Thomas (§ 5), S. Bonaventure (§ 6), Henri de Gand (§ 7). A raison de l'impression profonde qu'il fit sur les esprits, S. Thomas souleva aussitôt des enthousiasmes et des animosités (§ 8). Son rival le plus redoutable fut Duns Scot (§ 9).

Malgré la diversité des systèmes qui se présenteront, on peut les rattacher à un double groupe. Comme aux siècles précédents, en effet, (p. 153) mais avec une signification différente, nous retrouverons le double courant des idées augustiniennes et péripatéticiennes. De là, on distingue :

1° Le *péripatétisme nuancé d'augustinisme*. Tout en s'ouvrant aux innovations du siècle, et principalement à l'influence péripatéticienne, ces systèmes veulent conserver quelques théories spécifiquement augustiniennes. L'augustinisme n'est pas seulement représenté par les anciennes écoles franciscaines (Alexandre de Halès, S. Bonaventure), il trouve créance chez les premiers Dominicains, est accueilli par plusieurs docteurs séculiers, notamment par Henri de Gand, et survit même au triomphe du péripatétisme franc.

2° Le *péripatétisme franc*, dont la lutte avec l'augustinisme s'accuse progressivement, et qui, sous diverses formes, finit par prédominer au dernier quart du XIIIe s. Albert le Grand donna le branle à ce mouvement nouveau, mais ce fut S. Thomas qui battit en brèche les principales théories augustiniennes accréditées dans les écoles. Duns Scot, son antagoniste, peut être considéré comme un autre interprète de l'esprit péripatéticien de la scolastique.

Notons que l'*élément augustinien* dont il s'agit dans ce groupement des systèmes du XIIIe s., ne comprend pas toute la philosophie de S. Augustin — une foule de théories de l'évêque d'Hippone sont, en effet, reprises par tous les scolastiques (v. p. 1.) ; — il faut entendre par élément augustinien certaines doctrines métaphysiques et psychologiques qui s'harmonisent peu ou point avec le génie du péripatétisme. Nous les signalerons pour chaque philosophe, chemin faisant. Il serait malaisé, en effet, d'en dresser un catalogue complet et uniforme. D'abord, parce que les emprunts faits à l'évêque d'Hippone sont *variables* dans les divers systèmes augustiniens ; c'est ainsi qu'Alexandre de Halès rejette l'identité de l'âme et de ses facultés, S. Bonaventure ne l'adopte pas sans réserves, tandis que d'autres augustiniens considèrent cette théorie comme fondamentale. Ensuite, plusieurs thèses augustiniennes subissent des *altérations* si caractéristiques, que l'on se demande à quel point on peut encore les rattacher à la doctrine de S. Augustin. Il suffira de citer, comme exemple, la théorie de l'illumination spéciale qui est une déviation manifeste de la théorie augustinienne de l'exemplarisme, mais qui, sous aucune des multiples formes où nous la rencontrerons, ne peut se réclamer de l'autorité de S. Augustin. Voilà pourquoi nous nous bornons ici à caractériser l'élément augustinien de ce premier groupe de systèmes, par son incompatibilité ou sa moindre convergence avec les autres éléments qui se rencontrent dans la synthèse totale. On comprend dès lors, que si les systèmes qui accueillent à la fois des éléments augustiniens

et péripatéticiens, ne sont pas incohérents au même degré que certaines philosophies du prémoyen âge, l'unité synthétique y est moindre que dans les philosophies à base franchement péripatéticienne, qui constituent par là même les formes les plus parfaites de la scolastique.

Quant à l'*élément péripatéticien*, qu'on retrouve plus ou moins dominateur chez les philosophes des deux groupes, rappelons que ni les uns ni les autres ne se sont astreints à un pur décalque du péripatétisme, et qu'ils n'hésitent pas à modifier les idées d'Aristote, pour les transposer dans des cadres nouveaux (**174**).

§ 2. — Les précurseurs des grands scolastiques

258. A. de Sereshel et G. d'Auvergne. — Les premiers scolastiques qui se sont trouvés en présence de la masse d'idées nouvelles lancées dans la circulation, n'ont pas été assez puissants pour les étreindre toutes et les coordonner. Il y eut une période de tâtonnements, que l'on observe tout d'abord en psychologie, la science nouvelle par excellence ; en effet, les enseignements de ces premiers psychologues sont incomplets, comme chez Alfred de Sereshel, ou bien incohérents, comme chez Guillaume d'Auvergne.

Alfred de Sereshel (Alfredus Anglicus), contemporain et peut-être disciple d'Alexandre Neckam († vers 1217) [1]), écrivit entre 1220 et 1227 plusieurs opuscules psychologiques, notamment un traité *de motu cordis* [2]). On retrouve dans ce petit essai les tendances de la physiologie et de la psychologie arabes, qu'Alfred de Sereshel avait appris à connaître en Espagne même. Parfois ses thèses frisent de près le matérialisme des anciens médecins grecs.

Né à Aurillac, en Auvergne, Guillaume d'Auvergne devint l'un des philosophes et des théologiens les plus distingués de l'Université de Paris. Il fut nommé à la chaire épiscopale de Paris en 1228, et mourut en 1249.

Son *de trinitate* est un ouvrage théologique ; le *de universo*, une dissertation métaphysique sur l'être et l'ordre de la création. Mais l'intérêt principal que présente la personnalité de Guillaume d'Au-

[1]) Il professait à Paris, vers 1180, le réalisme outré le plus caractéristique. — [2]) Édité par Barach, *Bibliotheca philos. mediæ ætatis*, 1878.

vergne dérive de ses traités *de anima* et *de immortalitate animae*. Détail piquant — et qui montre bien les idées que professait le XIIIe s. sur la propriété littéraire le *de immortalitate animae* est une reproduction presque littérale du *de immortalitate animae* de Gundisalvi [1]) (p. 240). C'est dire que les mêmes caractères appartiennent à l'un et à l'autre. Aussi bien, le *de anima* ne fait que confirmer et compléter les résultats auxquels mène une étude attentive du *de immortalitate*. Plus que le *de immortalitate* de Gundisalvi, le *de anima* accuse l'influence de l'augustinisme, mais cette influence est atténuée par l'aristotélisme néo-platonicien des arabes. Le plus souvent, ces divers facteurs se compénètrent, et là où une conciliation lui paraît impossible, Guillaume, fidèle au passé, souscrit de préférence aux doctrines augustiniennes. [2]) C'est ainsi qu'il admet l'identité de l'âme et de ses facultés, et que tout en définissant l'âme comme Aristote, il professe, avec Platon et S. Augustin, le dualisme de l'homme.

Tout l'intérêt du *de anima* se concentre autour du problème de la genèse de nos connaissances, parce que, pour la première fois, le problème est franchement posé dans la scolastique. Distinguons avec Guillaume un triple objet de connaissance : le monde extérieur ; l'âme elle-même ; les premiers principes de démonstration. [3])

a) Le monde extérieur. Deux sources de connaissances essentiellement distinctes, le sens et l'intelligence, nous renseignent sur le monde extérieur. Le sens revêt une forme sensible (Aristote), que Guillaume, à l'exemple des arabes, réduit à une impression physique. Quant à la forme intelligible, l'intelligence possible la puise en elle-même à l'occasion des représentations sensibles (S. Augustin). C'est de l'aristotélisme tronqué, car Guillaume biffe de sa psychologie l'intellect agent, devenu inutile, dès qu'il ne sert plus à produire l'espèce intelligible. Les arguments qu'il fait valoir sont basés, les uns sur la simplicité de l'âme (S. Aug.), incompatible avec cette bifurcation de la faculté intellectuelle, les autres sur l'insuffisance des théories émises par ses contemporains sur l'intellect agent. Guillaume refuse, en effet, de souscrire à la théorie de l'intellect séparé — qu'il croit être l'expression de la pensée d'Aristote. Il se refuse aussi à admettre avec quelques contemporains la théorie du " phantasma spiritualisé „ ou de l'espèce sensible transformée en

[1]) BAUMGARTNER. *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne*; Munster 1893. (Beitr. z. G. d. Mitt. II, 1) et BÜLOW, *op. cit.*, *(ibid.* II, h. 3.). — [2]) BÜLOW, pp. 84-107. — [3]) Cf. BAUMGARTNER, *op. cit.*

espèce intelligible, sous l'influence dépurative de l'intellect agent. Il serait intéressant de connaître ces contemporains, qui doivent avoir compulsé le texte intégral du *de anima*, et qui d'emblée, en s'attachant à une fausse notion des *species intentionales* (p. 77), se sont fourvoyés comme les commentateurs grecs d'Aristote. Leur erreur sera commune au XIII[e] s. (276). En refusant d'y souscrire, Guillaume a fait preuve d'une rare pénétration du problème idéologique.

Nous venons d'assister à la genèse des formes intelligibles. Par elles nous connaissons d'abord les substances individuelles (contrairement à Aristote) ; l'idée abstraite et universelle forme un second mode de connaître. Enfin, suivant un troisième mode *(modus per connexionem sive per colligationem)*, dans lequel Guillaume fait appel soit à un habitus acquis par l'exercice personnel, soit à un habitus communiqué par une infusion divine (cf. *c*), nous jugeons, nous raisonnons, et nous rappelons volontairement, dans le champ de la conscience, les connaissances évanouies.

b) La connaissance de l'âme par elle-même. Rares sont les scolastiques qui aient accentué, autant que Guillaume, la valeur de l'évidence immédiate du fait de conscience (S. Augustin). Car ce n'est pas seulement l'existence de l'âme que la conscience perçoit directement, mais ses propriétés essentielles, son immatérialité, sa simplicité, son indivisibilité. Bien plus, la conscience nous découvre une catégorie de connaissances rationnelles à laquelle Guillaume réserve une place spéciale : les premiers principes de démonstration.

c) Les premiers principes de démonstration, comme le principe de contradiction, n'ont pas seulement une valeur réelle, mais une valeur idéale, indépendante de l'existence du monde contingent. Guillaume en conclut à tort — contre le véritable Aristote — que la considération du monde ne peut les engendrer. D'où naissent-ils dès lors ? L'intelligence les voit directement en Dieu, grâce à une illumination spéciale. L'influence du mysticisme arabe est ici manifeste ; le philosophe médiéval interprète dans un sens chrétien la théorie arabe de l'illumination de l'intelligence par un intellect agent séparé — et en même temps il croit rester d'accord avec l'" exemplarisme " de S. Augustin. L'illumination divine dans l'extase, la vision prophétique, l'hallucination pathologique rappellent directement des thèmes néo-platoniciens du *de immortalitate animae*, tout comme la place de l'âme à l'horizon des deux mondes évoque la théorie alexandrine de la dégénérescence des êtres.

En résumé, la psychologie de Guillaume est un aristotélisme imparfait, erroné, nuancé de néo-platonisme et d'augustinisme. C'est un

système de transition qui contient une des premières et des plus intéressantes tentatives de psychologie scolastique.

§ 3. — Alexandre de Halès

259. Vie et œuvres. — Né dans le comté de Halès, en Angleterre, ALEXANDRE étudia à Paris et, en 1231, il fut le premier titulaire de la chaire de théologie, dévolue à l'ordre franciscain. Robert Grossetête, évêque de Lincoln, et Adam de Marisco furent ses condisciples. Il mourut en 1245. Son œuvre capitale, et unique peut-être, est la *Summa Theologica.*

S. Thomas et S. Bonaventure rendent à Alexandre les plus beaux hommages. Aussi bien l'éclat de ses illustres successeurs a trop souvent éclipsé ses mérites. On a trop longtemps méconnu les progrès qu'il fit faire à la scolastique ; et à son détriment on a attribué à S. Thomas des titres que celui-ci n'a d'ailleurs jamais revendiqués.

260. Sa place dans la scolastique. — 1° Alexandre de Halès *perfectionne la méthode scolastique*, et lui donne sa forme définitive. A lui revient l'honneur d'avoir, tout en puisant ses arguments à la double source de la raison et de l'autorité, mis en œuvre les matériaux infiniment riches et variés, transmis par les Grecs et les Arabes ; — à lui l'honneur d'avoir adopté pour chaque problème des divisions nettes et d'avoir exposé les arguments sous forme syllogistique ; — à lui surtout l'honneur d'avoir résolu les apparentes contradictions que contient une exposition parallèle du pour et du contre d'une question, en développant, dans ses *Resolutiones*, un système coordonné de philosophie. A ce triple point de vue, Alexandre renchérit sur Abélard (213) et les grands docteurs du XIIIe s. ne font que lui emprunter cette méthode. [1])

[1]) La division trichotomique des articles des Sommes théologiques: *a)* Videtur quod non ; *b)* sed contra ; *c)* respondeo dicendum, est une mise en œuvre perfectionnée et originale de l'*ἀπορία* d'Aristote (p. 63) ; elle est tout entière dans l'esprit péripatéticien, ainsi que S. Thomas le remarque *in l. 3. Met.* lect. I : " Consuetudo Aristotelis fuit, fere in omnibus libris suis ut inquisitioni veritatis vel determinationi praetermitteret dubitationes emergentes. „

2° L'œuvre d'Alexandre contient à la fois une synthèse théologique [1]) étayée d'ailleurs sur des arguments rationnels, et une *synthèse philosophique*. Nous y rencontrons bon nombre des doctrines fondamentales de la scolastique, reprises par tout le XIIIe s. (§ 5).

Cependant il manque à la philosophie d'Alexandre l'harmonie et l'unité rigoureuses qui caractérisent l'œuvre de ses successeurs. Il emprunte ses arguments et ses solutions à des autorités dont les tendances sont opposées ; notamment, il mène de front des théories augustiniennes et péripatéticiennes qu'on ne saurait concilier. Souvent aussi il manque d'assurance, et se borne à enregistrer les diverses réponses dont un problème est susceptible, sans s'arrêter à aucune d'elles. A ce point de vue, on a pu dire que pour plus d'une doctrine, Alexandre représente la scolastique avant son sectionnement net en écoles. [2])

261. Doctrines philosophiques. — 1° *Métaphysique*. Dieu est acte pur. Tout autre être, spirituel ou corporel, est composé de matière et de forme, c'est-à-dire de puissance et d'acte [3]). Alexandre s'en réfère à Avicebron, dont l'influence n'est pas méconnaissable (246). Cependant des différences essentielles existent entre le philosophe scolastique et le philosophe juif. D'abord Alexandre invoque, pour justifier sa théorie, la doctrine péripatéticienne de l'acte et de la puissance. Ensuite, la *materia universalis* est dépouillée de tout caractère moniste et panthéiste, le panthéisme étant inconciliable avec la scolastique. Voilà pourquoi Alexandre refuse d'admettre avec les arabes que l'âme humaine est l'émanation d'une intelligence, ou, avec David de Dinant (225), que Dieu est la matière première de tous les êtres.

1) Dans sa *Somme Théologique*, Alexandre de Halès a tracé un plan d'études qui a été repris dans ses grandes lignes par la plupart des Sommes Théologiques du XIIIe s. Après avoir défini les rapports de la Philosophie et de la Théologie, il parle dans la première partie de Dieu et de ses attributs (théodicée, métaphysique) ; de la créature angélique et corporelle (métaphysique, cosmologie), en particulier de l'homme (psychologie et morale). Une seconde partie est consacrée à l'étude de la Rédemption. Partout les matières philosophiques et théologiques sont entremêlées. — 2) DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines* (Paris, 1888), p. 505. — 3) V. p. 1. (270).

notamment de l'âme humaine [1]). Au surplus, la matière spirituelle n'est pas soumise au mouvement local et elle ne sert pas de base à des transformations substantielles *(nec est subjecta motui nec contrarietati)*, — contrairement à la matière corporelle terrestre, qui remplit cette double fonction, et à la matière corporelle céleste qui n'obéit qu'aux lois du mouvement. Toute l'école franciscaine, à l'exception de Jean de la Rochelle, souscrivit à la thèse fondamentale de la composition hylemorphique des substances contingentes. Elle fait pendant à une autre doctrine caractéristique, fort en vogue chez les scolastiques du XIIIe s. antérieurs à S. Thomas : la pluralité des formes substantielles. Cette pluralité existe, suivant Alexandre, dans les corps composés *(mixta)*, vivants ou inorganiques.

2° En *psychologie* [2]), Alexandre tente un vigoureux mais inutile effort pour fusionner les doctrines d'Aristote et de S. Augustin. Sous ce rapport, il continue les traditions de G. d'Auvergne, mais on pressent le triomphe prochain du péripatétisme entier.

Le philosophe anglais rappelle sept définitions de l'âme consignées dans le *de spiritu et anima*, et qu'il essaie de concilier avec celle d'Aristote. [3]) Pour découvrir la nature de l'âme, on doit rechercher ses causes dernières (Aristote) : Dieu est la cause efficiente de l'âme, le bonheur est sa fin. Elle est composée de matière et de forme — tout comme le corps auquel elle est unie : une multiplicité d'éléments réels qui s'accorde avec la métaphysique d'Alexandre, accentue l'indépendance de l'âme et du corps (S. Aug.), mais met en danger l'unité du composé humain, ainsi que S. Thomas le démontre péremptoirement.

Traitant des facultés de l'âme, il combat timidement la théorie de l'identité de l'âme et de ses facultés (antiaugustinisme) ; il fait de la *vis naturalis* le principe de la vie, avec le cœur pour organe, suivant les doctrines physiologiques du *de motu cordis* d'Alfred de Sereshel. D'autre part, dans l'étude de la connaissance intellectuelle, Alexandre tient avant tout à la division augustinienne de la *ratio*, l'*intellectus*, l'*intelligentia*, ayant pour objet respectif la connaissance du monde corporel et des jugements qui s'y rapportent ; la connaissance des esprits créés ; la connaissance des *rationes æternæ* et des premiers

[1]) La doctrine d'Alexandre de Halès n'est tributaire en rien de celle de Rhaban Maur sur la corporéité de toute créature, bien que les deux théories présentent certaines analogies (v. p. 151). — [2]) ENDRES, *Des Alexander von Hales' Leben und psychologische Lehre* (Philos. Jahrb. 1888). — [3]) " Substantia, *non tantum ut forma substantialis*, sed ut quod ens in se, præter hoc quod est actus corporis... *est substantia præter substantiam corporis*. „ *S. Theol.*, q. 59, m. 2, § 1, res.

principes. Or, par un étrange alliage de pensées, à cette doctrine augustinienne Alexandre applique partiellement la théorie péripatéticienne de l'abstraction : les formes intelligibles de la *ratio* sont abstraites, et il explique leur genèse par l'action combinée de l'intellect agent et de l'intellect possible — deux facultés spirituelles existant en nous — avec celle d'un troisième intellect, l'*intellectus materialis*, d'ordre matériel et périssable, qui se confond avec la *phantasia* ou cogitative. [1]). Au monde corporel se limite donc le domaine propre de l'abstraction ; les *rationes æternæ* ou la contemplation déductive des créatures dans l'essence divine (exemplarisme), ainsi que les premiers principes, sont innés, grâce à une illumination spéciale de Dieu. La thèse de l'illumination spéciale qui, historiquement, est un compromis de l'augustinisme et de l'arabisme (p. 252), deviendra une des thèses favorites de l'ordre franciscain avant D. Scot.

En ce qui concerne la volonté, bornons-nous à remarquer qu'un des premiers, Alexandre a étudié sous son aspect psychologique la distinction de la *synteresis* et de la *conscientia*.

262. Jean de la Rochelle. — J. DE RUPELLA (né vers 1200, mort en 1245) succéda à Alexandre de Halès dans la chaire dévolue aux Franciscains à Paris. Auteur d'un traité *de anima* (imprimé par Domenichelli en 1882) — la seule œuvre qui nous soit parvenue — Jean de la Rochelle est plus didactique que son maître, et souscrit à presque toutes ses conclusions. Nous remarquons chez lui la théorie augustinienne de l'identité de la substance de l'âme et de ses facultés, la fausse interprétation des *species*, déjà signalée, et une exagération du concomitant physiologique de nos actes psychiques.

§ 4. — Albert le Grand [2])

263 Sa vie et ses œuvres. — Issu de la famille comtale de Bollstädt en 1193, Albert quitta la carrière militaire, à l'âge de 28 ans, pour revêtir l'habit de S. Dominique. Une longue éducation scientifique, complétée par de nombreux voyages, avait merveilleusement développé ses talents naturels. De 1232 à 1243, il enseigna tour à tour à Cologne, Fribourg, Strasbourg, Paris, puis de nouveau à Cologne où il eut pour disciple S. Thomas d'Aquin. C'est à Paris, de 1245 à 1248, que sa renommée comme professeur de philosophie

[1]) Cf. AVERROÈS qui donne à l'intellect matériel une autre signification. — [2]) G. VON HERTLING. *Albertus Magnus*, Festschrift, Bonn 1880. — A. VAN WEDDINGEN. *Albert le Grand, le maître de S. Thomas d'Aquin* ; Bruxelles 1881.

atteignit son apogée. Quand il revint à Cologne, un changement s'opéra dans l'orientation de ses travaux, jusque là presque exclusivement philosophiques. Les études de théologie d'abord, les soucis du provincialat d'Allemagne (1254-1259), — notamment son active intervention dans la querelle des séculiers et des réguliers, — plus tard les charges de l'épiscopat de Ratisbonne (1260-1262) vinrent distraire Albert de ses premières études. Quand il put abdiquer les honneurs, il se retira dans le calme de l'école de Cologne, où il mourut en 1280, âgé de 87 ans.

Les œuvres d'Albert le Grand forment une bibliothèque [1]. On peut les répartir en deux catégories.

1° Les écrits *philosophiques*. — *a)* Ce sont avant tout des *commentaires d'Aristote*. Leur titre même rappelle directement les ouvrages du Stagirite, dont Albert suit la pensée dans tous ses méandres. L'enchaînement de ces commentaires d'Albert nous familiarise avec la classification des sciences philosophiques au XIIIe s.

Avant tout, la logique, vestibule de la philosophie (280), est exposée dans les commentaires sur l'ensemble des œuvres logiques d'Aristote (68), dont le philosophe dominicain ne sépare pas le *de sex principiis* de G. de la Porrée. La philosophie réelle *(philosophia realis)* se divise comme l'ordre universel dont elle recherche les causes dernières. Nous retrouvons ici, intégrée et mise en honneur, la répartition des sciences théoriques en physique rationnelle, mathématique et métaphysique. — La physique comprend les *Physicorum l. VIII, de cœlo et mundo, de generatione et corruptione, de meteoris,* — le *de anima*, puisque la psychologie se rattache à la physique ; (ces divers traités sont résumés dans la *Summa philosophiæ naturalis*, ou *Philosophia pauperum*, dont on conteste l'authenticité), *de sensu et sensato, de mineralibus, Parva naturalia, de animalibus, de vegetabilibus et plantis, de intellectu et intelligibili.* Le *de meteoris* contient en même temps les principes des mathématiques. Quant à la métaphysique *(philosophia prima, transphysica)*, elle fait l'objet des *Metaphysicæ libri X*. A côté de ces branches de la philosophie réelle, qu'il appelle spéculatives, Albert admet une philosophie pratique, contenue dans les *L. Ethicorum* et les *L. Politicorum*.

b) Outre les commentaires proprement dits, Albert a laissé deux

[1]) L'édition de 1651, due au dominicain Jammy de Lyon comprend 21 in-folio. M. Borgnet a entrepris une nouvelle édition. Sur la date de la composition des œuvres d'Albert le Grand (entre 1245 et 1274), voir MANDONNET, *Polémique averroïste de Siger de Brabant et de S. Thomas.* (R. Thomiste, janvier et mars, 1897).

livres *de causis et processu universitatis*, où il étudie plus librement l'échelonnement métaphysique des êtres, un traité *de unitate intellectus contra Averroem*, etc.

2° Les écrits *théologiques*. Albert commence par des commentaires de l'Écriture sainte et des sentences du Lombard. Il abandonne la commentation systématique dans la *Summa Theologica*, dont la disposition et plusieurs doctrines sont empruntées à Alexandre de Halès. La *Summa de creaturis* reprend des idées contenues dans la seconde partie de la Somme Théologique et le *de anima*.

264. Signification philosophique d'Albert le Grand.— 1° L'*érudition* d'Albert le Grand tient du prodige ; on l'a appelé le *docteur universel*. Le premier, il commente en entier l'œuvre intégrale d'Aristote ; il connaît aussi toute la philosophie arabe et juive. Toutefois Albert n'est qu'un érudit et non un historien, car il commet à l'endroit de la philosophie ancienne d'impardonnables méprises. En outre, il est familiarisé avec les sciences naturelles, la chimie, la physique, la médecine. Il comprend le rôle de l'observation positive, la valeur de l'induction scientifique et il apprend à ses contemporains à tourner leurs regards vers la nature.

2° Albert est avant tout le défenseur du *péripatétisme épuré*. Il dépouille la pensée d'Aristote des erreurs qui, chez les arabes, la rendent souvent méconnaissable. De plus, il la corrige et la complète, en rectifiant, pour les mettre d'accord avec la vérité catholique, les fausses conceptions du Stagirite, et en comblant d'importantes lacunes. C'est ainsi qu'il professe l'immortalité personnelle, et qu'il remplace la notion du premier moteur par celle de l'Infini.

3° Sa *méthode* est la paraphrase textuelle. La glose d'Albert le Grand est colossale ; elle pèche par excès ; mais il faut dire, d'une part qu'elle est la reproduction d'un exposé oral, d'autre part que le maître veut faire œuvre de vulgarisation. Un autre défaut de sa méthode gît dans les interminables *digressions*, auxquelles il s'abandonne surtout dans le *de anima* et la *métaphysique*. Sa langue est inculte, souvent même embarrassée et imprécise.

265. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin. — Nous retrouverons chez S. Thomas un grand nombre de doctrines appartenant à Albert le Grand. A raison de leur étroite solidarité — et pour éviter des redites — il nous semble préférable de ne pas séparer la synthèse du maître de celle du disciple; cela nous permettra aussi de mieux marquer quelques-unes de leurs divergences. Trop souvent l'histoire est injuste vis-à-vis du philosophe de Bollstädt; elle a terni sa gloire, en exagérant celle de « l'Ange de l'École ». On ne peut, sans méconnaître la vérité, oublier que S. Thomas doit à Albert le Grand sa vocation philosophique, et une initiation au péripatétisme épuré. D'ailleurs, S. Thomas dépasse son maître de toute la distance qui sépare le génie du talent :

1° La *doctrine* scolastique reçoit chez lui sa perfection dernière, *a)* grâce à une fusion plus grande avec la vérité catholique. Tandis que chez Albert, le théologien souvent se juxtapose au philosophe, chez S. Thomas, l'un et l'autre se compénètrent. *b)* Grâce à une plus grande solidarité des thèses organiques. C'est ainsi que pour donner plus de cohésion à son œuvre, S. Thomas rejette quelques théories chères à son maître (p. ex. les *rationes seminales*, la permanence de la forme des éléments dans les mixtes). D'autres, grossièrement ébauchées par Albert le Grand, sont mises en pleine valeur dans la philosophie de son disciple.

2° La langue de S. Thomas est limpide et d'une précision scientifique. Son plan est systématique, exempt de gloses et de digressions; ses commentaires sont concis et critiques; aux idées les plus ténues il marque leur place dans l'ensemble; la pensée va droit au but et vers ce but tout converge. S. Thomas étreint les difficultés, tandis qu'Albert le Grand devant elles se dérobe et se trouble.

§ 5. — *Saint Thomas d'Aquin et la synthèse scolastique*

266. Sa vie et ses œuvres. — Fils d'une grande famille, comme son maître, S. THOMAS D'AQUIN naquit en Sicile en 1227, et reçut sa première instruction au Mont-Cassin. Depuis

son entrée dans l'ordre de S. Dominique, sa vie fut étroitement liée à celle d'Albert le Grand. Il suivit son maître à Paris en 1245, et revint à Cologne en 1248. De cette époque date le *de ente et essentia*. En 1252, S. Th. commença ses leçons publiques à Paris, où il conquit le doctorat en théologie (1257), en même temps que S. Bonaventure. Pendant cette période, il écrivit notamment les commentaires sur les *Sentences* du Lombard, et commença la *Summa contra gentiles*, tout en prenant une large part, avec Albert le Grand, aux revendications de son ordre contre G. de St-Amour. Après un séjour en Italie, S. Th. revint une seconde fois comme professeur aux écoles parisiennes (1269) ; plus tard, sur l'ordre de ses supérieurs, il retourna en Italie (fin 1271, ou début 1272), et tour à tour on le rencontre à Bologne, où il met la première main à la *Summa theologica*, à Rome, à Viterbe, à Pérouse, à Naples. Il mourut en 1274, à peine âgé de 48 ans, sur le chemin de Lyon, où Grégoire X l'appelait pour éclairer de ses lumières les travaux du concile. [1])

Les deux *Sommes*, les *Quæstiones quodlibetales*, divers opuscules et les commentaires sur les ouvrages d'Aristote intéressent spécialement l'historien de la philosophie. Dans ces derniers ouvrages seuls, S. Th. suit pas à pas le texte d'Aristote et, plus consciencieux que son maître, il ne consulte que des traductions gréco-latines. [2]) Ailleurs, le docteur angélique s'abandonne, pour l'ordre même des matières, aux inspirations de son génie.

Il faut établir un classement parmi les ouvrages inscrits sous le nom de S. Thomas [3]).

[1]) GUILLAUME DE TOCCO, qui fut le disciple de S. Th. et le connut personnellement, nous a laissé une notice sur sa vie. — [2]) Il est probable que S. TH. ne connaissait pas le grec. Cf. p. 237. — [3]) Un des plus anciens catalogues est celui qui est imprimé dans BALUZE, *Vitae Paparum Avenion*. T. II (1693), p. 7, et qui a été produit au procès de canonisation de S. Th. Cf. le catalogue publié par DENIFLE, *Quellen z. Gelehrtengesch. d. Predigensord.* etc. (Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mitt. 1886, p. 237), QUÉTIF ET ÉCHARD, *Scriptores ord. Praedic.* etc., et les dissertat. de DE RUBEIS insérées dans la seconde édition de Venise des œuvres de S. Th.

1° Ouvrages authentiques : *Summa theologica* (inachevé) ; *Summa philosophica contra Gentiles ; Quaest. quodlibeticae et disputatae ;* — les commentaires des traités aristotéliciens : *de interpretatione* (inach.), *analyt. poster., Physic., de coelo et mundo* (écrit après 1270, n'est authentique que jusqu'au L. III, l. 8), *de generat. et corrupt., meteororum, de anima* (d'après le catalogue de Baluze, le 1er l. n'est pas de S. Th.), *parva naturalia* (inach.), *metaphysic., ethic., politic.* (les 2 prem. livres et les 8 prem. chap. du 3me l. sont authentiques, le reste est douteux), — les commentaires sur le *Livre des causes,* sur les *4 livres des sentences* (un second commentaire sur les *sentences* est écourté), sur le *de divinis nominibus* du pseudo-Denys, sur Boèce *de hebdomadibus* et *de trinitate;* — les opuscules *de ente et essentia, de eternitate mundi, de substantiis separatis* (inach.), *de unitate intellectus contra averroistas, de operation. occultis, de principio naturae, de regno, de judiciis astrorum, contra impugnantes dei cultum* (réponse aux *de periculis novissimi temporis* de G. de St-Amour), *de perfectione vitae spiritualis* (vers 1270), *contra doctrinam retrahent. a relig., de motu cordis, de mixtione elementorum, contra errores Graecorum, de rationibus fidei, de natura materiae, de principio individuat., de proposit. modalibus, de fallaciis* (ces 4 dern. opusc. ne sont pas cités par Baluze) ; — le *de regimine principum* (seuls les 2 prem. l. pourraient lui appartenir, non les 2 derniers) ; — le *compendium theologiae* (inach.), *de articulis fidei et sacram., de forma poenitentiae, de sortibus,* une lettre à la duchesse de Brabant *de regimine Judaeorum, catena aurea,* divers commentaires sur l'Écriture sainte.

2° Ouvrages douteux et non authentiques. Citons : *Totius logicae summa* (attribué par plusieurs à Hervé de Nédellec), *de potentiis animae, de natura syllogism., de inventione medii, de demonstratione, de natura accidentis, de natura generis, de pluralitate formarum, de intellectu et intelligibili, de universalibus, Eruditio principum, de professione monachorum* [1]).

[1]) Le catalogue de Baluze cite quelques œuvres non authentiques, mais rédigées d'après ses leçons ou ses prédications (alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem) : *lectura s. Paulum* ab XI cap. 1ae epist. ad Corinth., *s. Johannem, s. 4 nocturnos, collect. de Pater noster et Credo, de decem praeceptis, s. Mathiam, s. primum de anima.*

Les œuvres complètes de S. Th. ont reçu de nombreuses éditions. Parmi les anciennes, citons celle de Rome en 1570 (édit. de Pie V), celles de Venise en 1592, d'Anvers (1612), de Paris (1660), de Venise (1787). En 1852, ses œuvres ont été rééditées à Parme, et en 1882, sous les auspices de S. S. Léon XIII, une nouvelle édition a été entreprise à Rome par les Dominicains.

267. Doctrines philosophiques. — S. Th. est le prince des philosophes, comme il est le prince des théologiens ; son système est la plus brillante formule de la scolastique médiévale. Voilà pourquoi nous avons réservé jusqu'ici d'esquisser les principes organiques de la philosophie de l'École. Dans cet exposé, nous poursuivons un double but : indiquer la synthèse, telle qu'elle est admise par ceux qu'on range sous la dénomination de philosophes scolastiques, noter les principales doctrines propres au thomisme. Tour à tour nous étudierons :

I. La théologie et la philosophie dans leurs rapports mutuels. — II. La métaphysique. — III. La physique. — IV. La morale et la logique.

Ces trois dernières divisions rappellent notre exposé du péripatétisme, à qui la scolastique a emprunté sa définition de la philosophie et sa classification générale des sciences philosophiques. [1])

I. — THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

268. Rapports de la philosophie et de la théologie. — La philosophie scolastique est l'œuvre du génie chrétien ; intimement mêlée à la théologie catholique, dès son origine (**156**), elle fut toujours respectueuse de la parole révélée. Les lois qui régissent les rapports de la philosophie et de la théologie sont codifiées dans les introductions des grandes Sommes théologiques (Cf. **169, 174, 199**). Voici les principales d'entre ces lois :

1° La distinction de la science théologique et de la science philosophique. La diversité des deux sciences dérive de la

[1]) Pour abréger, nous renverrons à notre étude sur Aristote, dans toutes les matières où la scolastique s'est inspirée du Stagirite. D'autre part, nous imprimons en caractères *ordinaires* les théories constitutives de la synthèse scolastique et communes à tous les scolastiques au XIIIe s. ; en caractères *italiques*, les théories propres à S. Thomas ou à d'autres scolastiques. Nous n'avons pas la prétention d'épuiser tous les points de vue ; en outre, nous n'étudions dans S. Th. que le philosophe, et non le théologien.

diversité de leur OBJET FORMEL, de leurs PRINCIPES, de leur MÉTHODE. L'une étudie l'ordre surnaturel, l'autre se confine dans l'ordre naturel ; la première repose sur la parole d'un Dieu, la seconde sur les lumières de la raison ; celle-ci procède par démonstrations, celle-là par voie d'autorité. Ils versent donc dans une erreur profonde ceux qui, avec Cousin et Jourdain par ex., soutiennent que les scolastiques ont CONFONDU l'examen rationnel des problèmes de l'esprit avec l'étude du dogme chrétien.

2° La subordination matérielle, mais non formelle, de la philosophie à la théologie. Précisons le point de vue exact auquel se placent les scolastiques. Ils partent d'un FAIT, supposé démontré par ailleurs, et qui est du ressort, non de la philosophie, mais de la critique historique, à savoir l'existence réelle de la révélation chrétienne. Ce fait peut être contesté, mais pour ceux qui l'admettent — et personne n'en doute chez les scolastiques — il en résulte des relations réciproques entre la philosophie, en quête de la vérité naturelle, et la théologie, en possession d'un ensemble de vérités révélées. Car Dieu est infaillible ; son enseignement est, pour la raison imparfaite et chancelante, une vérité absolue qu'elle ne peut MATÉRIELLEMENT et positivement contredire, sous peine d'enfreindre une logique élémentaire. La philosophie n'en garde pas moins une indépendance FORMELLE, l'indépendance des principes qui la guident dans ses investigations. [1])

3° La philosophie est l'auxiliaire de la théologie. Car elle démontre les motifs de crédibilité.

Cette triple théorie a chez S. Th. une portée plus compréhensive que chez son maître Albert le Grand ou chez tout autre de ses contemporains. Personne, en effet, n'a

[1]) Ce n'est pas ici l'endroit de développer cette conception ni d'en faire la critique. Bornons-nous à noter que la loi de la SUBORDINATION MATÉRIELLE DES SCIENCES est universelle ; les sciences expérimentales aussi bien que les sciences rationnelles en contiennent de nombreuses applications, et tous les logiciens savent qu'une hypothèse ne peut aller à l'encontre d'une conclusion démontrée certaine par une autre science.

mieux pénétré le génie de la pensée catholique, ni mieux compris la compénétration de la philosophie et de la théologie : compénétration partielle de leur domaine ou, pour parler le langage de l'École, de leur objet MATÉRIEL ; *car la raison proclame de deux manières l'apothéose du christianisme : elle démontre par un effort intense de nos puissances naturelles, plusieurs vérités qui ont fait l'objet de la Révélation, et sont, par conséquent, du ressort de la théologie (par ex., l'existence et les attributs de Dieu) ; devant les mystères elle s'incline, mais au lieu de se détourner, respectueuse ou dédaigneuse, elle montre que le suprarationnel n'est pas antirationnel. Si la Révélation est le phare de la pensée, la pensée, plus d'une fois, établit le mal fondé des objections faites contre la doctrine révélée et ébranle dans leur opposition les ennemis de la foi.*

II. — LA MÉTAPHYSIQUE

Les scolastiques entendent, comme Aristote, les notions d'acte et de puissance (**76, 77, 78**), mais ils ont su les compléter, les approfondir et les appliquer à des domaines inconnus du Stagirite.

A. Dieu ou l'acte pur. — Sur les données aristotéliciennes, à la lumière des grandes vérités catholiques, et l'œil fixé sur l'enseignement des Pères de l'Église, la scolastique a édifié une théodicée nouvelle, qui est une des plus belles conquêtes de la pensée médiévale sur l'antiquité (**83, 86**).

269. Théodicée. — 1° Existence de Dieu. *Sauf quelques esprits trop défiants, appartenant à l'époque de décadence*, tous les scolastiques admettent que l'étude du monde contingent démontre l'existence de Dieu (preuves a posteriori). Plusieurs de ces démonstrations sont reprises de S. Augustin, *mais tous les scolastiques n'admettent pas la preuve favorite du philosophe africain, tirée de l'universalité et de l'immutabilité des premiers principes* (p. 140).

2° Nature de Dieu. Dieu en lui-même. A la notion péripatéticienne du moteur immobile, impassible dans son autocontemplation, a succédé la théorie de l'Être infini dans son actualité pure. C'est grâce à l'observation des créatures que nous pouvons bégayer son essence divine. La raison nous montre, en effet, que toutes les perfections des créatures se trouvent en Dieu d'une manière éminente (eminenter). *Nous les connaissons, dit S. Thomas, par des concepts analogiques. Les attributs que nous reconnaissons à Dieu découlent, en un long corollaire, de son existence substantielle (esse per essentiam).* Ainsi Dieu est science parfaite; contrairement à la doctrine aristotélicienne, il est aussi vouloir parfait, et aucun doute ne plane sur sa personnalité.

La multiplicité des perfections divines s'évanouit dans l'unité de l'infini. *Mais tous les scolastiques n'entendent pas de la même manière la diversité des perfections, non plus que leurs rapports de prééminence. S.Th. établit entre les attributs divins une distinction virtuelle (distinctio rationis cum fundamento in re), et, fidèle à son intellectualisme* (**276**), *accentue le rôle de la science de Dieu.*

3° Rapports de Dieu et du monde. Ici, de nouvelles différences surgissent entre le péripatétisme et la scolastique : la subordination absolue de l'être mélangé d'acte et de puissance, vis-à-vis de l'actualité pure, rend compte de la coexistence du fini et de l'infini qui constitue une énigme pour Aristote et toute la philosophie païenne. Cette subordination se manifeste dans la triple théorie de l'exemplarisme, de la création et de la Providence.

a) L'exemplarisme. *Les idées de Dieu, dit S. Th., n'ont pas de réalité autre que son essence même. Comme il épuise l'infinie compréhensibilité de son être, il ne connaît pas seulement son essence en elle-même (objectum primarium); il voit aussi les rapports qu'ont avec Elle les créatures, ses imitations lointaines (objectum secundarium). Si d'autres scolastiques entendent diversement la nature des idées divines,* tous admettent, comme S. Augustin, qu'elles sont le fondement ontologique des ESSENCES

CONTINGENTES, de leur COGNOSCIBILITÉ et de la CERTITUDE [1]) de nos connaissances : ces spéculations synthétiques constituent le point de vue favori de l'épistémologie du XIIIe s. (Cfr. S. Augustin (p. 140) et les spéculations pythagoriciennes sur les nombres).

b) La création. D'après ces idées divines, cause exemplaire du monde, Dieu tire du néant, par son acte créateur, toutes les réalités contingentes. La scolastique renchérit sur Aristote, non seulement par son concept de causalité exemplaire, incompatible avec l'immobilité du dieu péripatéticien, mais encore par sa théorie de la cause efficiente (id a quo aliquid fit) (**80,** 5°). Ce n'est pas seulement le MOUVEMENT des choses [2]) qui tombe sous l'influx de la cause efficiente divine, mais la SUBSTANCE même des êtres, en ce qu'elle a de plus profond. *Peu importe d'ailleurs que l'on admette la nécessité d'une création temporelle, ou bien, qu'avec S. Th. on se refuse à trouver une contradiction dans le concept de création éternelle.* [3])

c) La Providence. Vis-à-vis de la créature, appelée à l'existence sur un geste tout-puissant, le Créateur conserve son pouvoir souverain ; tout en respectant la nature propre à chaque être, il est conservateur de l'essence créée, coopérateur de ses actions (concursus congruens naturæ creaturæ) [4]), — et surtout Providence. Il est aussi, mais dans un sens plus profond que chez Aristote, cause finale de l'univers. Vers Dieu tendent tous les êtres : thèse qui, pour les créatures intelligentes, est intimement liée à la doctrine de la vie future et de la béatitude.

L'application à l'étude de Dieu de la métaphysique aristoté-

[1]) On concluait de cette théorie des idées à la tendance initiale de l'intelligence vers le vrai. Les penseurs médiévaux envisagent donc au point de vue MÉTAPHYSIQUE, bien plus qu'au point de vue PSYCHOLOGIQUE, le passionnant problème qui, depuis Kant, hante les philosophes modernes. — [2]) Voir p. 68, n. 3. — [3]) On a démesurément outré l'influence que Moïse Maimonide aurait exercée sur S. Th. dans la théorie de la création. — [4]) Appliqué à l'acte libre, le concours divin soulève l'interminable controverse de la prémotion ou de la prédétermination physique et du concours simultané.

licienne donne à la théodicée du XIIIe s. une ampleur qu'elle n'a ni chez les Pères de l'Église, ni chez les premiers scolastiques.

B. L'ÊTRE CONTINGENT OU L'ACTE MÉLANGÉ DE PUISSANCE. — Avec Aristote, la scolastique reconnaît dans l'être contingent une triple composition, qu'elle met en corrélation avec la distinction d'acte et de puissance : la composition de forme (acte) et de matière (puissance); celle d'essence individuelle (acte) et d'essence commune (puissance); celle d'existence (acte) et d'essence (puissance).

270. Première composition : la matière et la forme. — 1° Son origine. Purement cosmologique dans sa signification originaire et propre, la théorie de l'hylemorphisme a reçu de fécondes applications dans le domaine logique et métaphysique; formalis et actualis, materialis et potentialis, sont employés comme termes synonymes (**80**, 1°).

2° Corrélation de la matière et de la forme (**80**, 2°). D'accord sur la corrélation de la matière et de la forme, les scolastiques ont longuement discuté la rigueur de cette dépendance réciproque des deux éléments dans l'ordre physique, ou de la constitution réelle des choses sensibles et suprasensibles [1]).

On était divisé sur le point de savoir si la matière première peut exister sans la forme. Suivant Albert le Grand et S. Th., une dépendance intrinsèque relie entre eux les deux facteurs du composé corporel. Dieu lui-même, impuissant à réaliser des contradictions, ne pourrait appeler à l'existence la matière première, l'indéterminé, sans une forme substantielle, un principe de détermination. Au contraire, les émules de S. Th. à Oxford et à Paris ne le suivaient point dans cette interprétation rigoureuse du péripatétisme.

[1]) Dans l'ordre logique, il va sans dire que la corrélation des deux notions est absolue. Les notions de matière et de forme signifient alors le déterminable et le déterminant. Il en est de même dans la composition métaphysique où divers concepts d'une même réalité représentent des éléments objectifs perfectibles l'un par l'autre.

Inversément, la forme ne peut-elle exister sans la matière et constituer à elle seule des êtres supramatériels [1] ? La question prend dans la scolastique une importance que ne lui attribue point Aristote, car la théorie de la forme a de profondes attaches avec l'angelologie. Intelligences supérieures, exemptes des imperfections de la vie corporelle, les anges forment dans la hiérarchie des essences, l'échelon intermédiaire entre l'homme et Dieu. On peut dire que la scolastique a bâti, sur les principes les plus purs de l'activité intellective et appétitive, une psychologie ou mieux une « eidologie » angélique qui n'a rien de commun avec les vagues indications d'Aristote sur les intelligences motrices des sphères du monde. Comment les philosophes du XIIIe s. conçoivent-ils la composition et la nature des anges ?

Les systèmes diffèrent. Unanimes à reconnaître dans l'être angélique le mélange d'acte et de puissance, qui est l'estampille de la contingence, *les scolastiques ne sont pas d'accord pour reporter dans les anges la composition réelle de matière et de forme. La notion plus précise que chaque docteur se fait de ces éléments substantiels (3° et 4°) le guide dans son opinion.*

Les écoles franciscaines établissent une convertibilité absolue entre l'acte et la puissance, la forme et la matière, et dès lors font de cette seconde composition l'apanage exclusif, mais nécessaire, de la créature, quelle qu'elle soit. Tel n'est pas l'avis d'Albert le Grand et de S. Th. : dans les substances CORPORELLES *seules, la matière première entre comme élément constitutif; elle est le fondement de la diffusion spatiale, de la multitude et en général de l'imperfection des corps. S. Th. suit de plus près Aristote, comme ses contradicteurs s'attachent davantage à Avicebron. Puisque c'est la forme qui donne l'être à la matière et au composé, S. Th., d'accord avec le Stagirite, ne voit pas de contradiction à souscrire à l'existence de formes séparées* (*formæ subsistentes*), *excluant toute union avec la*

1) Ou même, suivant certains scolastiques des périodes suivantes, des êtres corporels simples, à savoir les corps célestes (274).

matière. Et il sauvegarde sans contredit la contingence de ces intelligences séparées, en limitant leur essence par leur existence [1]). (**271**)

3° Fonctions de la forme. La scolastique accorde à la forme substantielle les mêmes fonctions qui lui appartiennent dans la métaphysique aristotélicienne (**80**, 3°). Elle est cause constitutive de l'être, norme de sa perfection, principe de son intelligibilité, source de ses activités [2]), enfin, siège des inclinations naturelles de l'être vers sa fin. La théorie de la cause formelle se rattache ainsi à la féconde doctrine de la téléologie, une des clefs de voûte de l'édifice scolastique.

D'après ces fonctions de la forme, on comprend aisément qu'elle est dans l'être le principe de l'UNITÉ. Et notamment dans l'être corporel, c'est elle qui fait converger vers une subsistance unique les éléments diffus de la matière étendue.

Quelle est la portée de cette fonction unitive de la forme ? En d'autres termes, un être corporel est-il susceptible de recevoir la détermination intrinsèque de plus d'une forme substantielle ?

La réponse de S. Th. est négative et rigoureusement péripatéticienne; son argument fondamental est contenu dans ce texte : Nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam per quam habet res esse [3]). *Mais cette réponse est novatrice, car elle est contraire aux enseignements d'Alexandre de Halès et de S. Bonaventure. Quant à Albert le Grand, il défend l'unité de l'âme humaine, mais il n'ose pas supprimer absolument la forme substantielle des éléments simples, dans les corps mixtes auxquels leur combinaison donne naissance : la forme des corps simples* (ESSE elementi) *demeure dans un état amoindri, mais son action* (ACTIO elementi) *est supplantée par celle d'une*

[1]) *Quia forma creata sic subsistens habet esse et non est suum esse, necesse est quod ipsum esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.* S. Theol. 1a, q. 7, a. 2. — [2]) La substance ou l'essence, considérée comme principe interne et foncier des activités de l'être, s'appelle NATURA; c'est par la FORME (id quo) que l'essence totale remplit ce rôle. — [3]) *S. Theol.*, 1a, q. 76, art. 3 in C.

forme supérieure, celle du corps mixte [1]). *Ici encore, S. Th., plus entier que son maître, donne au principe de l'unité de la forme sa pleine valeur métaphysique, et il sait le défendre brillamment contre la formidable opposition soulevée dans les écoles franciscaines* (v. § 8). *En effet, la plupart des docteurs du XIIIe s. avant S. Th. admettent qu'à divers degrés de perfection réunis dans un même être correspondent des formes différentes, sans que cette multiplicité nuise à l'unité définitive de l'être.*

4° Fonctions de la matière (**80**, 4°). La matière première est pour tous un élément constitutif des substances corporelles (cause matérielle, id ex quo aliquid fit), fonds passif et homogène, substance incomplète, placée sur la ligne médiane de l'être et du non-être. *Comme nous l'avons dit, pour d'aucuns — et S. Th. n'est pas du nombre — la matière est en outre un facteur réel des substances spirituelles autres que Dieu.*

5° Le mouvement ou l'actualisation des formes dans la matière (**80**, 5°). La scolastique souscrit à la profonde définition que donne Aristote du mouvement ou de l'actualisation des puissances. « Le mouvement est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance ». La cause efficiente est le principe actif du mouvement. Nous avons déjà remarqué que l'efficience ne porte pas seulement sur le changement d'éléments présupposés (efficience des causes secondes), mais sur la production de ces éléments mêmes (efficience de la cause première).

Quand on compare les fausses conceptions qui s'étaient accréditées pendant la première partie du moyen âge sur la matière et la forme (v. p. 153), aux spéculations des grands

[1]) *Cette théorie est clairement développée dans le de* cœlo et mundo. *Lib. III. tr. 2. c. 1, auquel nous renvoyons. Il y dit notamment : " Elementorum formae duplicer sunt, scilicet primæ et secundæ. Primæ quidem sunt a quibus est* ESSE *elementi substantiale sine contrarietate et secundæ sunt a quibus est esse elementi et* ACTIO. *Et quoad primas formas, salvantur meo judicio in composito... et quoad secundas formas sive quoad secundum esse non remanent in actu sed in potentia. " Cf. de generatione et corrupt. L. I, tr. 6. Cap. 8.*

scolastiques, on a la claire vue immédiate des progrès réalisés par la métaphysique du XIIIe s.

271. Deuxième composition : L'essence commune et l'essence individualisée.— 1° L'individuel et l'universel. La lutte des universaux s'est apaisée dans la scolastique du XIIIe s. ; et les théories sur l'universel débordent de toutes parts les cadres trop étroits où on les enserrait jadis. Le XIIIe s. reprend les conclusions acquises au XIIe s. « L'individuel est la vraie substance, l'universel tire sa forme pleinement indépendante du travail subjectif de notre esprit ». Les plus subtiles dialecticiens, Duns Scot lui-même, malgré des dissidences audacieuses, ne contredisent pas à ces apophthegmes scolastiques. *Mais personne n'est plus précis ni plus logique en ces matières délicates que le docteur angélique. Pour rendre hommage à ce mérite, et non pour lui donner les honneurs d'une découverte, la postérité appela le réalisme modéré du nom de réalisme thomiste* (p. 169). *Au demeurant, c'est de toutes les solutions du problème des universaux, celle qui s'harmonise le mieux, ce nous semble, avec la philosophie scolastique.*

Faisant sienne une formule qui circulait dans le répertoire des écoles, S. Th. résume ainsi les relations de l'individuel et de l'universel : On peut étudier la réalité des essences dans un triple état : ante rem, in re, post rem. [1]) *Les universaux* ANTE REM *sont définis dans la théorie de l'exemplarisme, avec une largeur de vues tout augustinienne, qui tranche sur le système erroné d'Avicenne. Les universaux* IN RE *traduisent la face physique du problème ou la théorie de la* SEULE *subsistance*

[1]) Ou, pour parler avec AVICENNE, ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem. (*Logique*, édit. de Venise, 1508, fol. 12. V. A.). Cf. Proclus *in Euclidis element.* prol. II, p. 51, ed. Friedlein (Lipsiae 1873 : κατὰ γὰρ ταύτας οἶμαι τὰς τριπλᾶς ὑποστάσεις εὑρήσομεν τὰ μὲν πρὸ τῶν πολλῶν, τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ σχέσιν καὶ κατηγορίαν ὑφιστάμενα. Et plus haut : ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα,... πρὸ τῶν πολλῶν... ἀπὸ τῶν πολλῶν.

des individus et du principe de leur individuation [1]*; les universaux* POST REM *visent l'élaboration subjective que fait subir aux essences le travail de l'esprit, quand il les considère indépendamment de leurs conditions individuelles. Formellement (formaliter), l'universel n'existe que dans l'esprit, mais il a son fondement (fundamentaliter) dans les choses* [2]*.*

b) Le principe d'individuation (**81**, 2°). *A part les nominalistes du XIVe s., qui nient la valeur réelle de nos représentations universelles et chez qui apparaissent les premiers symptômes de la décadence,* les scolastiques distinguent dans toute substance créée, entre les déterminations essentielles qui se retrouvent, semblables, chez tous les représentants d'une espèce, et les déterminations individualisantes, différenciant les êtres entre eux.

Quelle est la distinction qui les sépare? Aux yeux de S. Th., les concepts de l'essence spécifique et de l'essence individuelle atteignent les mêmes réalités constitutives de la chose, sous des angles objectifs différents (distinctio virtualis). *D'autres n'y voient que des distinctions de pure raison ; Duns Scot introduit en cette matière une nouvelle application de sa* distinctio formalis a parte rei. *Personne n'ose renouveler l'audacieux langage de G. de la Porrée* (p. 206).

Mais un autre problème se pose et nul n'est plus discuté au XIIIe s. : quel est le principe d'individuation ? En d'autres termes, d'où vient qu'une même réalité essentielle reçoit de multiples individuations ; d'où vient qu'il y a de nombreux individus dans une même espèce ? Voilà une controverse scolastique par excellence, puisqu'elle présuppose, au moins dans certaines limites, la solution péripatéticienne du problème des universaux. Les philosophes médiévaux admettaient tous que

1) S. TH. expose en ces termes l'erreur fondamentale du réalisme exagéré, définitivement ruiné dans sa forme outrancière. " Credidit (Plato) quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito, et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter ... *S. Theol.*, 1^a^, q. 84, art. 1. — 2) *In lib. Sent.* I. D. 19, q. 5, a. 1.

le fondement de l'individuation doit être essentiel et intrinsèque ; mais la discussion était vive sur le point de savoir si c'est la matière ou la forme, ou l'union des deux principes qui exige l'individuation des êtres.

Nous retrouvons chez S. Th. le système aristotélicien, mais il a pris de si vastes proportions, il a revêtu une si grande perfection que la partie d'emprunt s'efface devant les idées innovées. Aristote a montré pourquoi la forme, principe indivisible, ne se multiplie pas par elle-même ; il a laissé dans l'ombre les fonctions de la matière dans l'individualisation. Le principe de l'individualisation, suivant S. Th., n'est pas la matière dans un état d'indétermination absolue, ainsi que l'ont répété trop souvent d'inhabiles interprètes du thomisme, pour le surprendre en flagrant délit de contradiction. C'est la MATERIA SIGNATA, *c'est-à-dire la matière première, considérée dans un stade quelconque du processus cosmique* (273, 3°), *affectée comme telle, sous l'action de la forme, d'une étendue déterminée dont elle est le principe* [1]. *Comme le processus naturel repose sur une proportion adéquate entre la forme et les dispositions de la matière, il suit qu'un changement dans ces dispositions, sous l'action du milieu, exige une information nouvelle. Et dans ce sens, la matière première d'un sujet naturel, emporté dans le tourbillon des transformations, est le principe d'individuation du type immédiatement consécutif.*

On comprend dès lors que pour S. Th., il n'est question d'individuation que dans le monde corporel. Plus logique que le Stagirite [2], *il tient que dans la hiérarchie angélique, chaque individualité constitue toute son espèce. Quant aux corps célestes, composés de matière et de forme et cependant uniques en leur espèce, il faut se reporter aux idées générales de la physique scolastique, pour comprendre la pensée de S. Th.* (274).

[1]) S. Th., " Op. IX *de principio individuationis* ". *Même théorie chez Albert le Grand, mais nuancée par la doctrine des " rationes seminales ".* — [2]) Cf. Zeller, *Die Philos. d. Griechen*, II, 2, p. 339, n. 3.

272. Troisième composition : L'essence et l'existence (82). — Il ne s'agit point de rapporter le CONCEPT d'essence à celui d'existence, ni une essence POSSIBLE à une essence existante : qu'il y ait une différence réelle entre les termes de ces comparaisons, personne ne songe à le contester. Mais on peut poursuivre plus loin l'analyse, et se demander si, DANS UN ÊTRE ACTUEL, autre chose est sa réalité fondamentale et constitutive (essentia, quod est), autre chose l'acte même par lequel cette réalité existe (esse, quo est).

Les avis des docteurs sont partagés. D'accord avec les interprètes les plus autorisés de la pensée thomiste, nous croyons que S. Th. souscrit à la thèse de la distinction réelle. En Dieu seul, acte pur, l'essence est d'exister. Dans la créature, au contraire, spirituelle ou matérielle, cette perfection qui s'appelle EXISTER *est resserrée et circonscrite endéans les limites mêmes de l'essence dans laquelle elle s'épanouit* [1]).

Au point de vue architectonique du thomisme, il est important de remarquer que la théorie de la distinction réelle de l'essence et de l'existence a des attaches indissolubles avec d'autres thèses principielles. Elle met en relief la contingence de la créature ; surtout elle sauvegarde l'unité d'existence dans les êtres composés de matière et de forme, c'est-à-dire d'éléments consubstantiels incomplets et irréductibles, et dans les êtres qui exercent leurs activités par des facultés réellement distinctes entre elles [2]).

III. — LA PHYSIQUE

273. Principes généraux. — 1° Le mouvement corporel et ses espèces (**88**, 1°) ; 2° la théorie du changement substantiel (**88**, 2°) ; 3° l'évolution rythmique des formes (**88**, 3°). La théorie de l'évolution des formes substantielles reçoit dans la

1) " *Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis.* „ (*De ente et essentia*, cap. 6. — Cf. l'opuscule inachevé *de substantiis separatis*).— L'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte. (V. CAJETAN, au commentaire de ce passage.) — 2) MERCIER, *Ontologie*, Louvain, 1894, pp. 32 et suiv.

scolastique de magnifiques développements. Bien que semblable dans tous les corps de la nature, la matière première ne se dépouille pas d'une forme pour revêtir une forme quelconque, mais pour s'unir à *cette* forme qui correspond au type immédiatement voisin dans la hiérarchie naturelle. Grâce à une prédétermination spéciale, la matière traverse une série d'étapes progressives. [1]) Voilà pourquoi la transformation d'un corps inorganique en une substance organique exige une série graduée de changements, dont le dernier conduit la matière à un état de perfection voisin de l'état organique. Voilà pourquoi le corps humain, avant son union avec l'âme spirituelle, revêt un nombre plus ou moins grand de formes intermédiaires, jusqu'à ce que les actions de la matière aient donné à l'embryon humain une perfection exigitive d'une information suprême, celle de l'âme spirituelle, infusée par Dieu (v. p. l.). Tel est le sens intégral de la formule : « Corruptio unius est generatio alterius ».

Le processus génétique des formes (eductio formarum e potentiis materiæ) passe à bon droit pour une des questions les plus difficiles de la scolastique. Les grands docteurs sont unanimes à reconnaître l'intervention d'un triple facteur : de la cause première exerçant son concursus generalis ; de la matière préexistante disposée à s'unir à la forme nouvelle pour donner naissance au composé nouveau ; de l'agent naturel, principe actif de la génération. Mais le désaccord surgit quand il faut déterminer le rôle respectif de chacun de ces facteurs. *S. Th. accentue la* virtus activa *de l'agent naturel ; à l'encontre d'Albert le Grand et de S. Bonaventure, il combat énergiquement la théorie augustinienne, universellement répandue avant lui, des* rationales seminales (v. § 6) *et, pour rendre compte de l'évolution des substances naturelles, il considère comme suffisante la* SIMPLE *prédestination de la matière à recevoir une série de perfections successives.* [2])

[1]) Les scolastiques appellent *privatio,* l'absence du principe formel, réclamé par la matière dans les dispositions où elle se trouve. — [2]) *S. Contra Gentiles,* L. III, Ch. XXIII.

4° La finalité du cosmos. La finalité domine la série de ces transformations, suivant la profonde interprétation que le Stagirite nous a donnée de la nature. Jamais les docteurs du XIIIe s. n'ont considéré la nature comme un organisme, ayant son unité réelle et physique, à la manière des anciens, d'Aristote lui-même (p. 74). Interrogée sur le terme vers lequel évolue le cosmos, la scolastique trouve une réponse inconnue du Stagirite, dans la relation du monde et de Dieu. La créature ne peut avoir d'autre fin que la gloire de son Créateur. Or, cette gloire se manifeste d'abord dans la contemplation, par l'Intelligence infinie, du spectacle du cosmos ; elle se manifeste aussi dans la connaissance que des êtres intelligents, autres que Dieu, obtiennent à la vue de l'ordre merveilleux de l'univers. Ainsi se trouve résolue une énigme qu'Aristote pose, mais ne résout pas : Comment Dieu est-il cause finale du monde matériel ?

274. Corps célestes et corps terrestres. — Avec Aristote, la scolastique fait la distinction d'une physique céleste et d'une physique terrestre (89).

1° Dans la physique céleste, il faut faire la part de théories astronomico-philosophiques et de doctrines purement scientifiques, qui s'entremêlent aux spéculations scolastiques.

A) Les théories astronomico-philosophiques s'inspirent toutes de ce postulat péripatéticien, que les astres, à raison de leur prééminence, ne sont soumis à aucune modification autre que celle de leur déplacement giratoire : ne pouvant subir de transformation intrinsèque, ils sont INGÉNÉRABLES et INCORRUPTIBLES. *Albert le Grand, S. Th., Duns Scot expliquent ces propriétés cosmologiques, en disant que les corps célestes sont, à la vérité, composés de matière et de forme, comme les corps terrestres, mais que ces deux éléments y sont indissolublement unis l'un à l'autre. Dès lors, comme la matière ne se dépouille d'une forme que pour en revêtir une autre (corruptio unius est generatio alterius), il est clair qu'un corps céleste ne peut ni naître ni disparaître. Et comme la forme d'un corps céleste absorbait toute la matière qu'elle était susceptible d'informer, S. Th. admettait que chaque corps céleste constitue un type unique dans son espèce. D'autres scolastiques, de moindre importance et appartenant surtout aux périodes suivantes (Durand de St Pourçain,*

p. ex.). ont recours à une hypothèse plus radicale et reconnaissent aux astres une essence simple, exclusive de matière : ils suppriment ainsi la possibilité même du changement substantiel. [1])

A l'encontre d'Aristote, les scolastiques n'admettent l'éternité des astres que sous réserve des théories, admises d'ailleurs, sur la création, et surtout se refusent à voir dans les astres des divinités. [2])

b) Les théories astronomiques proprement dites partent du système géocentrique de Ptolémée ; sur quelques points de détail elles sont en désaccord avec la physique d'Aristote. [3])

Bien que ces idées soient du domaine de l'histoire des sciences, elles intéressent l'histoire des théories scolastiques, puisque c'est principalement sur ce terrain que la scolastique tout entière a été attaquée et battue au XVIIe s. (v. Quatr. Période). *A ce point de vue, bornons-nous à enregistrer un aveu significatif de S. Th. qui, à lui seul, anéantit mainte accusation portée contre l'École. Parlant du mouvement des planètes, il dit : " Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere (irregularitates), non tamen dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellis salvantur. "* [4])

2° Pour la physique terrestre, les scolastiques s'en référaient à Aristote. Les corps célestes exercent une influence extrinsèque sur le mouvement des corps terrestres. [5])

Suivant une image familière aux scolastiques, l'homme est *microcosmos*, le point central vers lequel toutes les perfections de la nature convergent.

275. Psychologie. — Les études psychologiques atteignent leur apogée durant l'ère de grandeur que fut le XIIIe s. (**5**, 2°) : aux dissertations fragmentaires et incohérentes de la période antérieure ont succédé des vues intégrales et compréhensives. *Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur les*

[1]) Cf. P. TEDESCHINI. *Dissert. historica de corpore simplici quoad essentiam* (dans *Instituts philosoph.* de Palmieri III, 321 et suiv.) qui contient des erreurs et des exagérations. — [2]) Cf. TALAMO, *L'aristotélisme de la scolastique*, trad. franç. Paris, 1876. — [3]) *Pour* S. TH., *les sphères sont mues par des êtres intelligents, mais ceux-ci leur sont* EXTRINSÈQUEMENT *unis. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili.* (*S. Theolog., I, q. 70, a. 3.*). — [4]) *In lib. II de cœlo et mundo*, lect. XVII. — [5]) S. TH., *S. Theol.*, 1^a^, q. 115, a. 3.

matières traitées dans les questions 75 à 90 (Pars prima) de la Somme Théologique *de S. Th. d'Aquin ; on pourrait aisément détacher ces quelque cent pages de l'œuvre monumentale du maître, et les éditer sous forme d'un traité spécial de psychologie.*

Fidèles à un plan d'études généralement suivi au XIIIe siècle, considérons séparément la nature de l'homme et ses facultés.

276. Premier groupe de problèmes : Les facultés de l'âme (**91**). — Les activités de l'âme peuvent se classer en divers groupes irréductibles ; chacun de ces groupes d'activités se rattache à un principe immédiat que l'on appelle puissance ou faculté [1]). En répétant l'exercice de son acte, la puissance acquiert une facilité plus grande à se dépenser, une disposition habituelle (habitus) à agir dans un sens fixe.

Les facultés de l'âme ont-elles une réalité autre que celle de sa substance ; ou ne désignent-elles pas plutôt des modes divers d'une même énergie appliquée à des objets variés ? Question d'ordre plutôt métaphysique qui divise les philosophes. *S. Th. enseigne la distinction réelle entre les facultés et la substance dont elles sont des qualités ; il conclut, d'une part, de la diversité adéquate de nos opérations vitales à la diversité du sujet immédiat qui les produit ; d'autre part, il invoque le caractère accidentel de toute activité dans l'être contingent, et la corrélation de nature qui doit exister entre cette activité et son principe prochain. On ne peut méconnaître, d'ailleurs, que la théorie de S. Th. est étroitement solidaire de son système métaphysique* (**271**). — D'autres scolastiques établissent des liens plus étroits entre la substance et ses facultés.

Quoi qu'ils pensent de cette question, qui n'est pas vitale en

[1]) La puissance (faculté) dont il s'agit ici est la *puissance opérative ;* elle est principe d'*action*. Ce concept de *productivité* n'est pas impliqué, comme tel, dans la notion générale de puissance, qui désigne la simple aptitude à recevoir une perfection, ou la réceptivité (v. p. 267).

psychologie, les scolastiques répartissent en trois groupes les fonctions de la vie humaine : 1° Les fonctions inférieures de la vie végétative, comme la nutrition et la reproduction ; 2° les fonctions cognitives ; 3° les fonctions appétitives. Et comme tous les docteurs, au nom de leur spiritualisme, distinguent les phénomènes psychiques en deux ordres irréductibles, l'ordre sensible et suprasensible, il y aura lieu d'introduire cette division dichotomique dans l'étude de la connaissance et de l'appétition. Reprenons ces classifications.

1° La connaissance sensible. *a)* Formes diverses (v. Aristote). *b)* Siège et nature de la sensation. — Le siège de la sensation est l'organisme, c'est-à-dire le corps informé par l'âme. Sous l'influence d'un double courant d'arabisme, issu, le premier du mont Cassin (p. 199), le second des écoles arabes d'Espagne (pp. 230 et 240), les philosophes occidentaux s'étaient habitués à faire une large place à la physiologie de la sensation ; plus d'un même s'était laissé entraîner à des conclusions voisines du matérialisme. Les scolastiques du XIIIe s. mettent les choses au point : outre l'aspect physiologique, ils font valoir l'aspect psychique de la sensation ; ils professent l'irréductibilité des deux phénomènes ; en même temps ils font de leur interdépendance une loi fondamentale de la vie sensible et, par contre-coup, de toute activité perceptive et appétitive.

Un des interprètes les plus autorisés de la scolastique, le P. Kleutgen [1]), ramène à trois ses principes généraux sur la nature de la connaissance, tant sensible qu'intellectuelle.

I. L'objet connu est, dans le sujet connaissant, un mode d'être du sujet connaissant. Cognitum est in cognoscente, secundum modum cognoscentis.

II. La cognition se forme dans le sujet connaissant, grâce à une image représentative de l'objet connu. Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.

III. Cette représentation est engendrée par le concours du

[1]) **Kleutgen**, ***La Philosophie scolastique*** **(trad. franç.), t. I, pp. 30 et suiv. Paris, 1868.**

connu et du connaissant. Grâce à cette théorie, dont Aristote déjà saisit toute l'importance, se trouve garantie l'objectivité de nos connaissances. Étudions de plus près ce concours causal du sujet et de l'objet, dans la :

c) Genèse de la sensation. Les facultés sensibles sont des puissances passives [1]. La sollicitation de l'objet extérieur constitue l'impulsion initiale, sans laquelle elles demeureraient dans une perpétuelle inaction. Grâce à cette détermination intrinsèque, la faculté passive réagit, et cette réaction parachève la cognition. Espèce impresse et expresse (SPECIES IMPRESSA, EXPRESSA), tels sont les termes usités pour indiquer la double phase du phénomène perceptif. Parallèlement à cette doctrine PSYCHIQUE, la scolastique, à la suite d'Aristote, souscrit à la théorie du MEDIUM (p. 77).

Les grands scolastiques, S. Th. et Duns Scot, pour n'en point citer d'autres, exposent dans leur pureté les lois génétiques de la sensation ; ils établissent une distinction nette entre l'immutatio psychique de l'objet sur le sens, et les phénomènes physiques qui se consomment tout entiers dans le medium. Malheureusement, tous n'ont pas compris leurs fines analyses, et trop souvent leurs contemporains se sont laissé égarer par les fausses représentations que se faisaient de « l'espèce sensible » bon nombre de commentateurs d'Aristote. L'espèce impresse, pour eux, n'est pas un déterminant psychique, une action produite par l'objet et reçue dans la faculté, mais une miniature de la chose extérieure, une image minuscule qui se reproduit en traversant le milieu intermédiaire entre l'objet et

[1]) Une expression technique, trop souvent dénaturée. Faute de l'avoir comprise, **Froschammer**, le dernier historien de S. Thomas, lui reproche de faire de la connaissance un phénomène purement passif. Même erreur chez Erdmann, *Gesch. Phil.*, I, p. 452 (Berlin, 1892) ; chez Werner, *Johannes Duns Scotus* (Wien, 1881), p. 76. Une faculté passive n'est pas une faculté *inagissante*, mais une faculté qui est *passive* avant d'être *opérative*, qui doit subir une information de quelque chose autre qu'elle-même avant d'exercer une activité : par opposition à la puissance *active* qui n'a pas besoin de cet influx étranger, mais passe à l'acte dès que les *conditions* requises à cette fin sont réunies. Cfr. p. 76.

l'organe, un substitut physique de la réalité qui se pose devant la faculté comme devant un appareil photographique, est intussuscepté par l'organe sensible, et provoque alors la cognition.

Après qu'elle a disparu du champ de la conscience, la sensation laisse une trace, une image *(phantasma)*. Celle-ci revit dans l'imagination, et son rôle principal est de contribuer, en l'absence de l'objet, à la production d'une pensée.

2° Connaissance intellectuelle. — *a)* Sa nature. La scolastique est péripatéticienne dans ses théories sur la nature de l'intelligence et sa différence essentielle avec la faculté sensible : l'intelligence conçoit les choses sous des notes abstraites, universelles et nécessaires. *Toutes nos connaissances sont abstraites pour S. Th., non seulement quand elles atteignent leur objet propre, ou les raisons intimes des choses sensibles, mais encore quand elles ont pour objet les réalités suprasensibles, et la nature de l'âme. Seule, l'existence du moi est une donnée intuitive, impliquée dans toute activité consciente, suivant le mot de S. Augustin :* ipsa (anima) est memoria sui.

Mais si l'entendement humain perçoit dans les choses des réalités universelles, faut-il lui refuser toute connaissance directe de l'individuel ? *C'est l'avis de S. Th., toujours entier et logique dans ses conclusions. Pour répondre à des objections qui se présentent spontanément, il attribue à l'intelligence une certaine connaissance des êtres singuliers, grâce à une* reflexio *sur les données sensibles, ou une* applicatio *dont la nature constitue une des difficultés du thomisme. D'autres scolastiques au contraire admettent,* OUTRE *la connaissance abstraite, une connaissance intuitive ; nous en parlerons plus loin.*

L'abstraction fournit aussi la solution définitive du problème critériologique et de l'énigme des universaux. Nous avons signalé plus haut l'aspect métaphysique de la question et les « trois états de l'essence ». *Voici une seconde formule, commentée par S. Th., et plus directement relative à la psychologie du problème : On peut soumettre l'essence à une triple considération subjective, secundum esse in natura, secundum*

se, secundum esse in intellectu. SECUNDUM ESSE IN NATURA, *elle est singulière* (271) ; SECUNDUM SE, *elle est la simple quiddité des choses, abstraction faite de leur existence mentale ou extramentale* (*essence abstraite*) ; SECUNDUM ESSE IN INTELLECTU, *elle est universalisée, conçue en rapport avec un nombre indéfini d'êtres où elle se retrouve (essence universalisée). Le travail d'universalisation est subjectif, comme tel ; il se greffe sur un processus préalable de ségrégation abstractive, qui atteint l'essence dans son être objectif* [1]).

b) Genèse des concepts. Autre thème favori des recherches du XIIIe s. On connaît l'adage de l'école : « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ». Il exprime l'origine sensible de toutes nos idées, et la dépendance des opérations les plus élevées de notre âme vis-à-vis de l'organisme.

La détermination de l'objet intelligible sur la faculté passive de l'entendement, et, pour produire cette détermination, l'intervention de l'image sensible (phantasma) et d'une force abstractive spéciale (intellectus agens) sont, de l'aveu des scolastiques, indispensables à la génération d'une pensée. Ils ne s'accordent pas moins à soutenir, à l'encontre des philosophes arabes, que ces divers principes de la pensée sont internes à l'âme, et qu'il faut rejeter l'hypothèse de l'intellect agent séparé. Mais dès qu'il s'agit de préciser le rôle respectif de l'intellect actif, de l'intellect passif, et du phantasma, on voit surgir des divergences entre controversistes partis d'un même point.

Suivant S. Th. et Duns Scot, c'est la réalité sensible qui agit sur l'intellect passif, par l'intermédiaire du phantasma, *mais celui-ci ne peut exercer qu'une causalité instrumentale et conjointe à l'efficience d'une faculté immatérielle, l'intellect agent. Grâce à ce concours d'une force supérieure, l'image sensible, et en dernière analyse l'objet extérieur peut provoquer la mise en œuvre de l'entendement passif* (species intelligibilis

[1]) MERCIER, *Critériologie* (Louvain 1899), p. 292.

impressa), *mise en œuvre à laquelle répond l'activité immanente dans laquelle se parachève la représentation cognitive proprement dite* (species intelligibilis expressa). *Notons que dès le début du XIIIe s. s'accrédite chez un grand nombre de scolastiques la fausse théorie du « phantasma spiritualisé »* (p. 251) ; *elle implique une notion erronée de l' « espèce intelligible », solidaire de l'inexacte conception de l' « espèce sensible », signalée plus haut. Cette solution du problème idéologique qui conduit au renversement du spiritualisme scolastique, a donné lieu à des malentendus séculaires* (v. p. l.).

3° L'appétit sensible, ou la tendance de l'organisme vers un objet concret, présenté par les sens comme un bien individuel. L'intensité de l'appétition donne naissance à des passions sensibles : un champ fécond d'observations et de classifications, où le génie scolastique s'est donné libre carrière.

4° L'appétit rationnel ou la volonté est consécutive à la présentation d'un bien abstrait. Ici aussi le ressort de la tendance appétitive est le perfectionnement de l'être : bonum est quod omnia appetunt[1]).

Cette mise en œuvre, pour S. Th., est NÉCESSAIRE *quand le bien présenté est le bien absolu, qui comble les pouvoirs appétitifs ;* — LIBRE *quand le bien présenté est contingent, et dès lors insuffisant pour assouvir la volonté. Même le libre choix d'un bien particulier présuppose l'irrésistible tendance de l'appétit rationnel vers le bien en général.*

Au nom de l'observation psychologique, les scolastiques enseignent l'antériorité de la cognition sur la volition (nihil volitum nisi cognitum) ; *cependant tous n'admettent pas avec S. Th. la prééminence de l'intelligence sur la volonté : les*

1) Quant au plaisir et à la douleur, ils sont consécutifs à l'appétition, résident formellement dans les facultés appétitives, mais peuvent avoir leur source dans n'importe quelle activité consciente. Notons que le BEAU, dont la scolastique étudie à la fois l'aspect objectif (l'ordre) et subjectif (plaisir contemplatif), se rattache à la métaphysique et à la psychologie. Nous avons développé cette thèse dans une série d'*Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas* (Louvain, 1895).

historiens modernes ont donné le nom d' « intellectualisme médiéval » à cette doctrine thomiste, mais plusieurs en exagèrent la portée (v. § 7).

277. Deuxième groupe de problèmes : La nature humaine (92). — 1° L'âme, forme substantielle du corps. C'est l'homme ou le composé humain, et non pas seulement l'âme, qui est l'objet propre de la psychologie. L'âme en effet est la forme substantielle ; le corps, en tant qu'élément distinct de l'âme, est la matière première de notre être. Dès lors, l'âme donne au corps son existence même, elle est dans la nature humaine le principe de toute activité : les fonctions respectives de l'âme et du corps dans le composé sont régies par la théorie générale de l'hylemorphisme (**269**). Le XIIIe s. a définitivement renoncé aux doctrines augustiniennes de la période précédente [1]).

Cependant, si tous les docteurs s'accordent à appliquer à la nature humaine la théorie hylemorphique, chacun d'eux se reporte à son système métaphysique, pour décider si l'information de l'âme spirituelle exclut ou non la présence dans le composé d'autres formes substantielles, et notamment celle du médiateur plastique (forma corporeitatis). C'est sur le terrain psychologique, on le comprendra aisément, que les partisans de la pluralité et de l'unité des formes engagent leurs plus chaudes luttes. *Le lecteur connaît la thèse que S. Th. défendit en cette matière, malgré les vives oppositions de ses contemporains* (§ 8) ; *elle finit par prévaloir, mais la doctrine contraire ne fut jamais abandonnée.*

2° La spiritualité et l'immortalité de l'âme. Si la scolastique renie Platon et S. Augustin dans leur théorie sur l'union

[1]) On maintient la théorie du *spiritus physicus,* léguée au moyen âge par l'antiquité grecque (cf. le πνεῦμα des Stoïciens, p. 87); mais ce *spiritus* n'est plus, comme chez Alain de Lille par exemple, un troisième facteur, servant de trait d'union entre l'âme et le corps; il n'est pas identifié non plus avec l'âme humaine, comme dans la psychologie matérialiste de la Renaissance; au contraire, il émane du principe informant, et dispose la matière brute aux activités de la vie organique.

de l'âme et du corps, elle se réclame au contraire de leur autorité pour établir la spiritualité de l'âme. Ceux qui revendiquent pour la raison humaine la puissance de démontrer la spiritualité de l'âme — et ils sont les plus nombreux — invoquent de préférence son indépendance vis-à-vis de la matière dans ses opérations les plus élevées. A la différence d'Aristote, la scolastique n'attribue pas seulement l'immatérialité à l'intellect actif ou à une faculté de l'âme, mais à sa substance même ; et puisque l'immortalité n'a d'autre fondement intrinsèque que l'immatérialité de nos connaissances intellectuelles et de nos volitions, ce qui survivra au corps, ce n'est pas l'intellect actif, stérile dans son isolement (Aristote), mais l'âme jouissant de sa vie consciente, et capable de déployer la plénitude de ses activités supérieures. Telle est la théorie nouvelle que la scolastique oppose aux assertions fausses ou douteuses d'Aristote, et qui seule suffirait à venger la scolastique du reproche de servilisme [1]).

3° Le créatianisme. Les hésitations de S. Augustin entre le traducianisme et le créatianisme des âmes avaient trouvé un écho jusqu'au XIIe s. Mais à partir du XIIIe s., les scolastiques sont unanimes à reconnaître que seule l'intervention directe et quotidienne du Créateur peut appeler à l'existence les âmes destinées à animer les corps des enfants. Est-il besoin de remarquer que le créatianisme n'a rien de commun avec la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes, ni avec le système hybride d'Aristote, qui soumet le corps humain et l'intellect passif aux lois de la génération naturelle, tandis qu'il attribue à l'intellect actif une origine extrinsèque (θύραθεν) mal définie ?

1) Plus soucieux de la vérité intrinsèque que de l'exactitude historique, les docteurs médiévaux innocentent volontiers Aristote et forcent le sens de ses théories. Parlant de la corruptibilité de l'intellect (possible), S. BONAVENTURE dit : “ Illud verbum Philosophi debet pium habere intellectum „. II *Sent.* d. 19, a. 1. q. 1. ad 3. — Cfr. S. THOMAS, *S. Theol.* 1 q. 89. a. 1. ad 1. Comme Alexandre d'Aphrodisias, Averroès, et plus tard les aristotéliciens de la Renaissance, les scolastiques déclarent interpréter Aristote ; soit ; mais ils l'interprètent à leur mode.

IV. — PHILOSOPHIE MORALE ET LOGIQUE

278. Morale générale (93). — Depuis le XIIIe s. on aborde l'aspect philosophique de questions morales, qu'on avait jusque là principalement envisagées au point de vue théologique.

Tout système de morale présuppose une théorie sur la FIN de l'homme et sur l'ACTE HUMAIN. En effet, la morale n'est que l'étude des actes humains dans leur harmonie avec la fin.

L'acte libre, pour la scolastique, constitue l'acte moral ou immoral ; c'est l'acte humain καθ' ἐξοχήν. Dieu est la fin de l'homme ; sa possession fait l'objet des tendances naturelles de nos activités psychiques les plus élevées. Sur la béatitude naturelle, Aristote ne sait rien ou presque rien. Au contraire, les scolastiques démontrent que la connaissance (visio) et l'amour (delectatio) du Dieu Créateur constituent l'activité la plus parfaite dont l'homme soit capable ; *que la prise de possession de la béatitude, comme telle, réside dans un acte de connaissance (S. Th.) ou de vouloir (Duns Scot) ou dans la réunion de l'un et de l'autre (S. Bonaventure).*

Pour S. Th., la moralité *est basée sur la nature même de nos actes, et non sur une volonté soit divine, soit humaine. Sur cette même nature se fonde la* lex naturalis, dont nos consciences sont imprégnées et à laquelle toute la loi positive emprunte sa légitimité ; mais c'est dans l'ordre divin qu'il faut, en dernière analyse, chercher la force obligatoire de la loi.

Moralement obligée à tendre vers son bien, la nature humaine est obligée, par voie de corollaire, de mettre en œuvre les moyens en connexion avec cette fin. A la connaissance des voies qui conduisent à la fin nous incline cet « habitus principiorum rationis practicæ » que les scolastiques appelaient SYNDERESIS. Sous l'empire de la synderesis, l'intelligence formule les principes généraux qui sont les normes de la vie morale ; la conscience morale n'est que l'application de ces principes universels à un cas particulier.

Il est intéressant de remarquer que les éléments de la bonté

morale d'un acte (l'objet propre, les circonstances, la fin intentionnelle), établissant la convergence de cet acte vers la fin, sont en même temps les éléments de la PERFECTION ontologique de cet acte. Au degré d'actualité ou de perfection d'une action se mesure son degré de moralité : une fois de plus se remarque la solidarité qui règne entre les grandes idées de la philosophie scolastique.

279. Morale spéciale. Politique. — A l'exemple d'Aristote, les scolastiques s'adonnent volontiers à l'étude détaillée des vertus morales ou des diverses formes que revêt notre activité morale suivant les circonstances variées de la vie pratique; car après avoir déterminé la moralité dans sa notion générale, ils reprennent par le détail les relations concrètes qui spécifient nos actes : relations familiales, religieuses, politiques. La propriété individuelle et le mariage monogame et indissoluble sont de droit naturel. Quant au droit social de la scolastique, il reflète les idées propres du moyen âge. La nature de l'homme et ultérieurement la volonté de Dieu sont la base de la vie sociale ; toute autorité est d'origine divine. *S. Th. ne semble pas étudier l'origine prochaine du pouvoir dans une société qui se constitue ; par contre, il s'intéresse aux formes du gouvernement, et les déclare toutes légitimes, pourvu que le pouvoir gouverne en vue du bien général.* Suivant les principes rigoureux de la scolastique, le pouvoir temporel est subordonné au pouvoir spirituel, *mais à partir du XIVe s. quelques théoriciens se laissent influencer par la lutte des rois contre la papauté.*

280. Logique. — Au XIIIe s., comme aux siècles précédents, Aristote est le maître incontesté de la dialectique, et les grands scolastiques ne font que commenter sa pensée (**71-74**).

Dans l'économie générale de la synthèse scolastique, la logique n'est qu'un instrument du savoir, mais elle a des attaches étroites avec la métaphysique et la psychologie. Albert le Grand et ses successeurs affirment nettement ces rapports

entre la science des concepts et la science de la réalité. Pour le maître de S. Thomas, la logique est une scientia specialis, elle est le vestibulum de la philosophie, son préliminaire indispensable, comme le dessin est le préliminaire de la peinture. Conformément à cette théorie, on voit se perpétuer dans les écoles du XIIIe s. des exercices dialectiques de tout genre, mais ces exercices servent de préparation à des controverses plus fécondes : la grande époque ne connaît plus ce despotisme ridicule dont la dialectique a tant abusé au prémoyen âge.

Malheureusement on vit reparaître plus tard les excès des logiciens à outrance. Le réalisme de Duns Scot et la réaction exagérée de G. d'Occam n'ont pas peu contribué à l'avènement de la sophistique qui empoisonne les écrits des XVe et XVIe s. ; mais alors la scolastique a dégénéré, et si ces défaillances entachent la mémoire de ceux qui s'en sont rendus coupables, elles laissent intacte la synthèse doctrinale que nous avons essayé de résumer.

281. Conclusion. Les caractères essentiels de la scolastique. — Après cette esquisse rapide, reprenons une question posée au début de notre étude sur la philosophie scolastique. Une définition *intrinsèque* et *essentielle* de la scolastique est-elle possible ? (173)

Une définition *intrinsèque* doit être tirée des entrailles mêmes de la chose à définir, et elle est appelée *essentielle* si elle est basée sur sa nature constitutive.

Or, nous connaissons la nature constitutive de la philosophie scolastique par l'ensemble des doctrines qu'elle professe sur les grands problèmes de la pensée.

Pour découvrir les caractères essentiels de la synthèse scolastique, il suffit de reprendre par le détail les groupes de solutions qu'elle comporte et d'en étudier les signes distinctifs. Chacun de ces signes marquera la scolastique d'un cachet précis, d'une détermination spéciale ; le faisceau de ces signes constituera l'ensemble des caractères essentiels de la scolastique. Traçons quelques linéaments de ce travail descriptif.

Avant tout la scolastique n'est pas un système *moniste*. Le *dualisme* de l'acte pur (Dieu) et des êtres mélangés d'acte et de puissance (créatures) fait de la scolastique l'irréductible ennemie de tout panthéisme. Les compositions de matière et de forme, d'individuel et d'universel, les distinctions entre la réalité du sujet connaissant et celle de l'objet connu, entre la substance de l'âme bienheureuse et celle du Dieu qui assouvit ses facultés — sont autant de doctrines incompatibles avec le monisme. La théodicée de la scolastique est *créatianiste*, son Dieu est *personnel ;* sa métaphysique de l'être contingent est à la fois un *dynamisme modéré* (l'acte et la puissance, la matière et la forme, l'essence et l'existence) et une franche affirmation de l'*individualisme*. Ce même *dynamisme* régit l'apparition et la disparition des substances naturelles; à un autre point de vue, le monde matériel reçoit une interprétation *évolutionniste* et *finaliste*. — Rappelons, en outre, que la psychologie scolastique est *spiritualiste* et non matérialiste ; *expérimentale* et non aprioriste ou idéaliste ; *objectiviste* et non subjectiviste : la définition même de la philosophie, d'après les scolastiques, implique la possibilité pour l'intelligence de saisir une réalité extramentale. Étayée sur les données de la psychologie et de la métaphysique, la logique met en honneur les droits de la méthode *analytico-synthétique*. Quant à la morale, elle emprunte à la psychologie la plupart des caractères qui la distinguent. C'est ainsi qu'elle est *eudémoniste*, *libertaire*, etc.

On pourrait multiplier les points de vue, retourner la synthèse scolastique en d'autres sens, et l'on trouverait, pour la définir, d'autres caractères intrinsèques. Tous d'ailleurs sont solidaires, tous se complètent ; il doit en être ainsi, puisque les divers départements doctrinaux qu'ils définissent sont reliés entre eux dans la plus intime unité organique (cf. **174** et **256**).

282. Conclusion. Les caractères du thomisme. — *Ce qui frappe dans le thomisme, c'est le degré d'intensité que revêtent dans sa synthèse les caractères généraux de la scolastique du*

XIIIe s. (256). *Nulle part ne s'affirment aussi nettement la solidarité organique de l'ensemble, l'éclectisme dans le détail, la personnalité dans les innovations.*

Ces innovations, que les contemporains de S. Th. s'accordent à reconnaître, visent toutes à renforcer la cohésion du système scolastique. Rappelons qu'à la pluralité des formes S. Th. oppose l'unité du principe substantiel; à la théorie des rationes seminales, *l'évolution passive de la matière, à la composition hylemorphique des substances spirituelles, la doctrine des formes subsistantes; à la théorie augustinienne de l'identité de la substance de l'âme et de ses facultés, celle de leur distinction réelle.*

C'est dans ces innovations doctrinales, et en même temps dans l'intelligence plus parfaite des théories communes qu'il faut chercher l'empreinte indélébile apposée par S. Th. à la scolastique.

Bien qu'il ait fait des emprunts à la plupart des systèmes antérieurs, le génie du docteur angélique est le plus voisin de celui d'Aristote. Mais loin de suivre les averroïstes dans leur aveugle abdication de la pensée personnelle, il proclame que l'argument d'autorité est le dernier des arguments (locus ab auctoritate..... est infirmissimus). S. Th. a élargi le péripatétisme; il a surtout démontré la possibilité d'un péripatétisme chrétien en corrigeant, dans le sens même de l'esprit péripatéticien, les parties de sa philosophie où Aristote est inférieur à lui-même ou s'éloigne des enseignements certains de la foi catholique.

§ 6. — Saint Bonaventure

283. Sa vie et ses œuvres. — Bonaventure (Jean Fidanza) naquit en 1221, à Bagnorea en Toscane: dès l'âge de 17 ans, prit l'habit des Franciscains et vint à Paris suivre les leçons d'A. de Halès, puis de J. de la Rochelle. Lui-même reçut la licence d'enseigner en 1248, et devint collègue de S. Thomas. Malgré la diversité de leurs idées, ces deux hommes se lièrent d'une amitié étroite. En 1257, Bonaventure

fut appelé au généralat de son ordre. Il prit part au concile de Lyon, mais mourut en 1274 avant la fin des travaux. La postérité lui donna le titre de *doctor devotus* et, à partir de Gerson, celui de *doctor seraphicus*.

Ses œuvres ont été successivement éditées en 1482, 1588, 1668. Une édition critique, très soigneusement faite par les Pères du collège de S. Bonaventure à Quaracchi, est en cours de publication depuis 1882. Les *Commentaires sur les Sentences du Lombard*, l'*Itinerarium mentis in Deum*, le *Diætæ salutis; de septem itineribus æternitatis; Soliloquium*; les *sententiæ sententiarum* (douteux); le *Breviloquium*, le *de reductione artium ad theologiam* sont ses œuvres les plus intéressantes [1]).

284. Personnalité de S. Bonaventure. — S. Bonaventure est un *mystique* doublé d'un *spéculatif*. Il est l'incarnation la plus parfaite du mysticisme au XIIIe s.; bien qu'il se réclame volontiers des Pères, du pseudo-Denys, de S. Bernard, son mysticisme est avant tout le développement de la doctrine des Victorins. Quant à la philosophie de S. Bonaventure, elle perpétue les traditions de l'ancienne école franciscaine (v. A. de Halès). Malgré des sympathies augustiniennes non dissimulées, S. Bonaventure, lui aussi, est péripatéticien dans le sens scolastique du mot.

285. S. Bonaventure philosophe. — 1°. *Théologie et philosophie*. S. Bonaventure s'accorde avec S. Thomas sur les rapports des deux sciences (**267**). Cependant, comme il fait de la théologie une science *affective*, intéressant la volonté plus que la raison, il est tenté de placer la *certitudo adhæsionis* au-dessus de la *certitudo speculationis*.

2° *Métaphysique*. a) *Dans toute créature*, il faut distinguer non seulement l'essence et l'existence, *mais encore la matière et la forme* [2]). Acte et puissance, forme et matière sont des

[1]) Beaucoup d'œuvres lui ont été faussement attribuées. Voir, par exemple, HAUREAU, *Not. et extr.*, passim et les Préfaces de l'édition de Quaracchi. — [2]) J. KRAUSE, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur des körperlichen und geistigen Wesen, und ihr Verhältniss zum Thomismus*. (Paderborn, 1888).

couples d'idées absolument convertibles : c'est la négation de la théorie thomiste des *formes subsistantes*. Bien que la matière ne puisse exister sans la forme, elle a dans l'intelligence divine son idée correspondante, car elle constitue une réalité indéterminée, qu'il faut déclarer *homogène* dans les corps matériels et dans les êtres spirituels, si l'on fait abstraction des formes qui les différencient (**260** et **269**). C'est encore à raison de la contingence de la créature qu'une création éternelle est impossible.

b) La pluralité des formes substantielles est une seconde théorie recueillie de la bouche de A. de Halès et que S. Bonaventure oppose à la métaphysique de son illustre collègue de l'Université de Paris (p. 269). Ce n'est pas qu'il récuse l'axiome : *Unius perfectibilis una sola est perfectio*, mais il croit que la *forma completiva*, donnant à l'être sa perfection ultime et spécifique, n'est pas incompatible avec d'autres formes substantielles subordonnées, principes de perfections inférieures ; — et ce, non seulement dans les composés organiques et inorganiques (mixta), mais même dans les éléments de la nature. De plus en plus, les écoles franciscaines s'attachent à la doctrine de la pluralité des formes.

c) Entre l'essence spécifique et l'essence individuelle, *point de distinction réelle*. Quant au principe d'individuation, il n'est ni la matière seule ni la forme, mais à la fois l'une et l'autre.

3° *Physique. — a) Les rationes seminales*. La matière première, purement passive suivant S. Thomas, est douée, suivant S. Bonaventure, de forces actives, en vertu desquelles elle renferme dans son sein, à l'état d'être incomplet, les formes substantielles auxquelles elle sera appelée à s'unir, sous l'action des agents naturels. [1])

[1]) ... agens creatum nullam quidditatem, nec accidentalem nec substantialem omnino producit, sed entem sub una dispositione facit esse sub alia dispositione...... Quamvis enim natura *non det novam essentiam*, dat tamen *novum modum essendi* (*II Sent.*, d. 7, p. II, a. 2. q. 1, et *IV Sent.*, d. 43. a. 1. q. 4).

C'est pour différencier la transformation des substances naturelles de la *creatio* et de l'*annihilatio* que S. Bonaventure souscrit à l'antique théorie des *rationes seminales*. Ces idées augustiniennes (p. 141) étaient familières aux prédécesseurs de S. Bonaventure, mais il leur donna un regain de faveur, et c'est de sa doctrine que prendra naissance, à la fin du siècle, un mouvement de réaction contre le thomisme (§ 8).

b) Psychologie. Bien qu'il se refuse à voir dans les trois grandes facultés de l'âme de simples réalités *accidentelles*, S. Bonaventure n'admet pas l'identité essentielle de l'âme et de ses facultés [1]) ; il définit en péripatéticien la nature de l'homme, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. Quand il décrit les actes intellectifs, le mystique prend le dessus sur le philosophe.

286. S. Bonaventure, mystique. — L'union mystique avec Dieu est le terme de tout savoir *(de reductione artium ad theologiam)*. Comment se réalise-t-elle ? Par une série d'étapes que S. Bonaventure décrit, à la suite des Victorins. [2]) Car, outre l'œil de la chair *(oculum carnis)* et l'œil de la raison *(oculum rationis)*, il y a en nous un œil de contemplation *(oculum contemplationis)* (229). Nous pouvons étudier et aimer Dieu :

1º Dans la nature, faite à sa ressemblance *(vestigium)* ; et nous le connaissons *(cogitatio ; theologia symbolica)* :

a) Soit par les sens extérieurs *(per vestigium)*.

b) Soit par l'imagination *(in vestigio)*. Le saint docteur légitimait ainsi les élans d'amour qu'éprouvait pour la plus humble des créatures l'ardent S. François d'Assise.

2º Dans l'image divine *(imago Dei)* qu'est notre âme *(meditatio, theologia propria)*. Poursuivant le parallélisme de la subdivision,

a) Nous voyons Dieu à travers notre âme *(per imaginem)*, en considérant ses trois facultés, la mémoire, la raison, la volonté (S. Aug., p. 142), qui sont en nous un reflet de la Ste Trinité, et toutes nous ramènent à Dieu. La mémoire notamment conserve le dépôt divin des premiers principes. La volonté ne peut se mouvoir sans la présentation du bien idéal qui est Dieu.

[1]) Quoniam egrediuntur [memoria, intelligentia, voluntas] ab anima : potentia enim se habet per modum egredientis, non sunt omnino idem per essentiam. *In Lib. I Sent.* D. III, P. 2, art. 1, Q. 3. — [2]) V. l'*Itinerarium mentis in Deum*, sa plus belle œuvre mystique.

Quant à l'intelligence, elle ne connaît la vérité suprême et incommutable des choses, que grâce à une illumination d'en haut qui l'unit à Dieu. Nous sommes ici en présence d'une interprétation imagée, mais au fond fidèle, de l'exemplarisme scolastique (p. 265). Jamais S. Bonaventure n'a enseigné que par le *jeu de ses puissances naturelles*, l'homme puisse s'élever à une intuition *directe* de l'essence divine [1]) : c'eût été contredire aux principes généraux de l'idéologie scolastique. Pour S. Bonaventure, comme pour S. Thomas, Dieu n'est pas *objectum cognitum*, mais *principium cognitionis*, et l'illumination de nos intelligences par la lumière divine vise le concours de la cause première, grâce auquel elles peuvent dépenser leur activité propre. [2]) Restreinte, dans ces limites, à l'ordre purement naturel, la thèse de S. Bonaventure ne s'écarte pas, comme d'aucuns le pensent, de la doctrine scolastique : elle n'a rien de commun avec les exagérations de certains de ses prédécesseurs (258, 260) et de ses contemporains (p. 298).

L'intervention surnaturelle de la grâce, bien que favorable à l'avancement de l'âme dans les trois premiers stades de sa marche ascendante, n'est formellement exigée qu'au quatrième stade, dont les précédents ne sont que le préambule, et dans lequel

b) Nous voyons Dieu en nous (*in imagine*). Alors, par la grâce surnaturelle, il nous communique les trois vertus théologales.

3° Après avoir connu Dieu dans ses œuvres, nous nous élevons à la connaissance directe de Dieu. Sa grâce nous le montre successivement *a)* dans son être, *b)* dans sa bonté et dans le mystère de sa trinité sainte. Le septième et dernier stade enfin est le repos inénarrable, l'extase, qui sert de terme à cette marche ascendante. Ravis au sommet de la vie mystique, nous nous délectons *(apex mentis)* dans l'infini qui, par un don surnaturel, se révèle à nous. C'est la contemplation par excellence, objet de la *theologia mystica*.

Il va sans dire que cet épanchement d'amour de la créature dans le Créateur ne compromet en rien leur distinction substantielle (230), car S. Bonaventure n'a jamais fléchi dans les principes fondamentaux de la métaphysique et de la théodicée scolastique.

La postérité s'est inclinée, respectueuse, devant ce grand représentant de la mystique contemplative, — surtout quand, plus tard, le panthéisme tentateur vint séduire de belles intelligences, assoiffées de mysticisme.

1) Cf. *De humanæ cognitionis anecdota quædam seraphici doctoris S. Bonaventuræ et nonnullorum ipsius discipulorum*. Ad Claras Aquas 1883, p. 7, etc. — 2) *Itinerarium*, c. 3.

§ 7. — *Henri de Gand*

287. Sa vie et ses œuvres. — Parmi les personnalités marquantes du troisième quart du XIII[e] s., une mention spéciale revient à HENRI DE GAND, le *doctor solemnis* [1]). Au point de vue chronologique et logique, Henri de Gand remplit dans cette histoire la place intermédiaire entre S. Thomas et Duns Scot. De récents travaux [2]) ont bouleversé sa biographie, et ruiné l'ancienne légende qui faisait de Henri un membre de la famille gantoise des Goethals, incorporé dans l'ordre des Servites et membre de la Sorbonne. L'année de sa naissance est inconnue. Chanoine de Tournai en 1267, archidiacre de Bruges en 1276, il joue, à partir de cette époque, un rôle prépondérant dans l'Université de Paris. Il intervient en effet dans plusieurs importantes décisions; notamment, en 1282, il se déclare ouvertement adversaire de S. Bonaventure et du privilège des ordres mendiants. Docteur en théologie en 1277, il meurt en 1293. Ses principales œuvres sont la *Somme Théologique* et surtout les *Quodlibet*, un ensemble de disputes solennelles, présentant un tableau intéressant des principales questions controversées à Paris, à la fin du XIII[e] s. [3]).

288. Sa philosophie. — 1° Henri de Gand résout, en pleine harmonie d'idées avec S. Thomas, la question des rapports de la philosophie et de la théologie, et nous signalons le début de la *Somme*, où il expose les relations des deux sciences, comme un modèle de genre (**268**).

2° *Théodicée et métaphysique.* — *a*) En *théodicée*, il s'élève contre la thèse thomiste de la possibilité d'une création éternelle; il croit que Dieu peut produire directement les opérations des causes secondes, et — contrairement à Duns Scot — que l'esprit humain peut se démontrer à lui-même cette possibilité. Spécifique est sa conception de la science divine. De même que Dieu, dit-il, n'a pas d'idée du *nombre*, mais plutôt du continu

[1]) V. une étude détaillée dans notre *Histoire de la Phil. scol.*, etc. et dans les *Études sur Henri de Gand.* (Extr. du précédent). — [2]) Du P. Ehrle, du P. Delehaye, de MM. Wauters et De Pauw. *Op. cit.*, pp. 46 et suiv. — [3]) Il existe de lui, en manuscrit, un *Commentaire sur la Physique d'Aristote* et un *Traité de Logique.* La bibliothèque de l'Escorial possède des *quaestiones super metaphysicam Aristotelis.* Le *liber de scriptoribus illustribus*, qu'on lui a longtemps attribué, n'est probablement pas son œuvre.

comme tel, de même il ne connaît pas les individus par une idée distincte, mais par l'idée commune de l'espèce (*species specialissima*). Cet enseignement rend-il compte de l'individualité des êtres naturels, que le docteur gantois pose en principe, suivant les théories générales du réalisme thomiste ? Il est difficile de l'admettre [1]. D'autre part, cette conception de Henri de Gand s'accorde sans peine avec sa théorie du

b) *Principe d'individuation*. Adversaire de la doctrine thomiste, que l'autorité venait d'ailleurs de condamner (v. p. 302), il tient que les individus n'ont pas de propriétés essentielles *positives*, autres que celles de l'espèce [2]. Le principe de l'individuation n'est pas la matière; il réside dans une propriété du *suppositum*, comme tel, assurant au suppositum sa distinction de tout autre être (Cf. p. 272).

c) *Forme et matière*, acte et puissance sont des couples d'idées corrélatifs, mais pas absolument convertibles. Car les anges sont des formes subsistantes et, d'autre part, la matière pourrait exister sans forme substantielle, s'il plaisait au Créateur de déroger aux lois naturelles. Et comme la quantité est un attribut du *compositum* et non de la matière, il suit que la possibilité même de l'existence séparée de la matière entraîne la possibilité de l'existence du vide (Cf. p. 267).

d) *Essence et existence*. Même dans le composé substantiel, la matière a son *existence* propre, — en vertu de ce principe, sur lequel Henri se plaît à revenir : *Esse sunt diversa quorumcumque essentiæ sunt diversæ*. A tout élément réel revient une existence distincte. C'est la négation de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. A. de Halès a souscrit au même principe, mais personne ne l'a plus nettement formulé que le docteur solennel. Il l'appliquera à l'homme notamment, où il distinguera une matière première, une forme de corporéité

[1]) Duns Scot, qui critique volontiers Henri de Gand, le reprend victorieusement sur ce point. V. *In II. Sent.* dist. 36, q. 4, p. 102 (édit. Venise 1598). — [2]) Nihil rei addunt individua super essentiam speciei ad id quod est reale in ipsa. *Quodl.* VII, 1 et 2.

et une âme spirituelle. Et il fera preuve à la fois d'audace et de logique, en disant que l'existence humaine est une agglutination de *trois existences partielles* (Cf. 272). Ceci nous amène à la

3° *Psychologie* du docteur solennel. — *a)* Sur la *nature* de l'homme, sa thèse la plus originale est celle de la *forma corporeitatis*, existant à côté de l'âme, et nécessaire à ses yeux, pour assurer aux générateurs d'une part, à Dieu d'autre part, une intervention efficace dans la production de l'être humain [1]. C'est la seule exception admise par le docteur solennel au principe de S. Thomas de l'unité de la forme. Mais elle suffit pour différencier la métaphysique des deux philosophes. L'unité de la forme n'est plus qu'un fait plus ou moins général dans la nature (Cf. p. 284).

b) La *connaissance*. Une fois de plus nous voyons apparaître la fausse notion des *species impressæ* (p. 280). Henri introduit un *substitut* de l'objet dans le fonctionnement de la sensation ; mais, dans la genèse de la connaissance intellectuelle, il rejette les *species* comme un rouage inutile. Pourquoi ? Parce que l'espèce sensible, dit-il, « transformée » par l'intellect actif, suffit à déterminer l'entendement. Henri n'a pas compris le problème de l'idéation. Sa théorie du phantasma spiritualisé (p. 283) mène à la ruine du spiritualisme scolastique.

Dans plus d'une thèse de psychologie, Henri de Gand se pénètre d'augustinisme et se fait l'écho de traditions du XIIe s. C'est ainsi que la mémoire intellectuelle reçoit chez lui une place importante, à côté de l'intelligence et de la volonté. Avec l'évêque d'Hippone, le docteur solennel tient que les facultés de l'âme ne sont pas réellement distinctes. Enfin et surtout, le début de la *Somme théologique* contient une paraphrase brillante et originale de la théorie de l'exemplarisme. En effet, sur l'enseignement augustinien traditionnel

1) Henri invoque d'autres arguments, notamment la nécessité d'expliquer l'incorruptibilité du corps de Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'intervalle de sa mort et de sa résurrection, et son identité pendant sa vie et après sa mise au tombeau. Voir notre *Hist. de la phil. scol.*, etc., pp. 111 et suiv.

(p. 265), Henri greffe une bizarre théorie de l'*illumination spéciale*, qui nous ramène à D. Gundissalinus et à G. d'Auvergne, les commentateurs chrétiens du mysticisme arabe. Pour que nous puissions, dit-il, saisir le rapport transcendantal des essences intelligibles et des idées divines, Dieu doit octroyer à nos intelligences un surcroît de lumière. En d'autres termes, la puissance cognitive serait incapable de ce « retour synthétique » si, outre l'habilitation générale que lui donne le concours divin [1]), un rayon divin spécial n'hypertrophiait son acuité native, imprégnant l'intelligence d'une sereine clarté. [2])

c) La *volonté* est la plus noble de nos facultés ; elle est hiérarchiquement supérieure à l'intelligence. Par cette thèse, dans laquelle toute influence augustinienne n'est pas étrangère (p. 142), Henri de Gand se sépare de S. Thomas et inaugure le « volontarisme médiéval » que nous retrouvons chez D. Scot et G. d'Occam. [3]) Un des arguments du philosophe gantois est le *mode* même suivant lequel la volonté se dépense : tandis que l'intelligence est passive avant d'être active (p. 282), la volonté est *simpliciter activa*, et l'exercice de son opération n'est subordonné à aucune détermination intrinsèque du dehors. Dans la volition libre — à laquelle Henri consacre de fines analyses — tout comme dans la volition nécessaire, la présentation du bien, soit partiel soit complet, n'est que la *condition* sine qua non, non la *cause* même partielle de la mise en œuvre de la volonté.

Mais la nécessité d'une présentation objective par la raison montre assez dans quel sens il est permis de dire, avec certains historiens modernes, que le volontarisme médiéval est une affirmation du *primat du vouloir*, tandis que l'intellectualisme est une proclamation du *primat de la raison théo-*

[1]) Ce que Henri de Gand appelle, avec S. Bonaventure, l'*illuminatio generalis*. — [2]) *S. Theol.*, I, 2, n° 11. V. les développements de cette théorie *op. cit.* — [3]) Cette thèse trouve son application en morale, où le docteur solennel fait résider l'obtention *formelle* de la béatitude dans l'amour de Dieu et non dans la connaissance (S. Thomas).

rique. Le terme *primat* a reçu une signification technique depuis Kant ; quand on l'applique à la philosophie du moyen âge, il est facile de se méprendre sur la pensée des scolastiques. Leurs discussions sur la primauté des facultés spirituelles nous paraissent assez oiseuses et semblent n'être que le corollaire des rapports réels qu'ils établissent entre la vie intellective et la vie volontaire. Jamais scolastique n'a entendu trancher la question du *primat* dans le sens critériologique qu'il revêt chez Kant, ni consacrer les empiètements du vouloir sur le connaître. Même dans le camp des *volontaristes*, l'adage : *nihil volitum nisi cognitum* garde tout son empire. Les relations hiérarchiques de la volonté et de la raison, écrit Henri de Gand, sont celles du maître et du serviteur, mais il n'en est pas moins vrai que le serviteur précède le maître et porte le flambeau qui doit éclairer sa marche. [1])

289. Conclusion. — La signification propre de Henri de Gand dérive d'une série de thèses originales qu'il a su brillamment défendre. En plus d'un point, il est le précurseur de Duns Scot. Il s'attache, dans le répertoire scolastique, à quelques questions préférées qui reviennent sans cesse et qu'il emprunte volontiers à la métaphysique et à la psychologie. Rien ne justifie la réputation de platonicien qu'on lui a souvent faite. Tout au plus, reprend-il certaines théories augustiniennes en vogue dans l'ancienne école franciscaine. Encore sait-il, comme dans la doctrine de l'illumination spéciale, leur donner une orientation personnelle.

§ 8. — Thomisme et antithomisme à la fin du XIIIe siècle

290. Les adversaires du Thomisme. — Les contemporains de S. Thomas lui rendirent hommage. A l'Université de Paris, la faculté des arts qui lui fut toujours sympathique, pleura sa mort et réclama sa dépouille mortelle; l'Europe entière subit le prestige de son génie.

1) HENRI DE GAND, *Quodl.*, I, 14, in fine.

Cependant, il en est parmi ses doctrines qui n'eurent pas le triomphe facile. Le péripatétisme nuancé d'augustinisme, que les premiers docteurs parisiens avaient accrédité dans les écoles, était devenu classique au temps de S. Thomas; et l'adhésion que donnait S. Bonaventure à la plupart de ces doctrines, en augmentait encore l'autorité. Quand S. Thomas les battit en brèche pour les remplacer par les théories nouvelles que nous avons signalées, il rencontra la plus vive opposition. Avant de relater les principaux épisodes de la lutte entre thomistes et antithomistes [1]), déterminons le nombre et la qualité des opposants.

1° Dans l'ordre même des *Dominicains*, se rencontrent au début, des péripatéticiens " vieux style „, effarouchés par les innovations de S. Thomas. Aux plus beaux jours de son enseignement (1269-1271), des religieux du couvent de S. Jacques, à Paris, critiquent vivement [2]) sa thèse sur l'unité de la forme substantielle dans l'homme. L'opposition est plus vive encore à Oxford où des circonstances spéciales (p. 303) attisent la lutte. Parmi les Dominicains menant campagne contre S. Thomas, citons Roland de Crémone, Robert Fitzacker, Hugues de St-Chair), Pierre de Tarantasia [4]), Robert Kilwardby [5]).

Cependant les hostilités furent éphémères dans le parti Dominicain (v. p. l.).

2° S. Thomas trouve de plus âpres adversaires chez les *Franciscains*, jaloux de défendre contre ses attaques des doctrines associées aux noms les plus glorieux de leur Ordre. Les plus remuants des Frères-Mineurs, tous élevés dans la scolastique d'A. de Halès et de S. Bonaventure, sont le pamphlétaire Guillaume de la Mare, auteur d'un *Correptorium fratris Thomæ*, Matthaeus de Aquasparta [6]),

1) V. dans le *Chart.*, les documents du temps; — Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in d. Scholastik gegen Ende d. 13 Jahrh.* (*Arch.* etc. 1889, p. 603). — Ehrle, *John Peckham über d. Kampf d. Augustinismus u. Aristotelismus in der 2te Hälfte d. 13 Jahrh.* (Zeitsch. f. Kath. Theol. 1889, p. 172). — 2) " Etiam a fratribus propriis arguebatur argute. „ Lettre de J. Peckham (1 juin 1285). — *Chart.* I, 634. — 3) Fut, vers 1230, le second " magister actu regens „ chez les Dominicains.— 4) *Actu regens* à Paris (1259), archevêque de Lyon (1272), évêque d'Ostie (1273), pape sous le nom d'Innocent V (1286). — 5) Étudia sous R. Fitzacker. Professeur à Oxford de 1248 à 1261, provincial des Dominicains de 1261 à 1272, il fut archevêque de Cantorbéry de 1272 jusqu'à sa mort. Il a commenté les sentences de P. de Tarantasia, les premiers analyt., les arguments sophistiques, etc. En outre, il a fait un traité *de ortu scientiarum*.— 6) Général des franciscains en 1287, mort en 1302. (*Chart*, II, 11 et 59.)

GUILLAUME DE FALGAR, RICHARD DE MIDDLETOWN [1]). Le franciscain JOHN PECKHAM, qui enseigna successivement à Paris (vers 1269) et à Oxford, devint lecteur de la curie romaine, enfin archevêque de Cantorbéry, fut, sa vie durant, un fougueux adversaire de S. Thomas. Lui-même nous raconte, en 1285 — sur un ton quelque peu vantard — qu'il entreprit S. Thomas (en 1269-1271) à propos de l'unité de la forme, dans une joute à laquelle assistaient l'évêque de Paris et les maîtres de théologie [2]). OLIVI, le perturbateur de la discipline franciscaine, peut être compté, lui aussi, parmi les plus influents détracteurs du thomisme.

3° Aux Franciscains se joignent les *doctores sæculares*, GUILLAUME DE ST-AMOUR, GÉRARD D'ABBEVILLE, NICOLAS DE LISIEUX (Nicolaus Lexoviensis), HENRI DE GAND, les trois premiers déjà unis depuis plus de vingt ans dans leur opposition commune aux privilèges des ordres mendiants.

Toutes ces hostilités aboutirent à une série de condamnations de théories thomistes, tant à l'Université de Paris qu'à celle d'Oxford.

291. Condamnations du Thomisme. — 1° A PARIS. Le 7 mars 1277, sur l'invitation du pape Jean XXII, l'évêque de Paris, Étienne Tempier — dont le caractère violent et emporté est d'ailleurs démontré — convoqua une assemblée de maîtres de théologie,

1) Vers 1281, il est titulaire de la chaire des Franciscains et commente le maître des sentences. En 1283, il est cité parmi les juges de P. J. Olivi (292), et à partir de 1285 jusqu'à sa mort (fin du XIIIe s.), il est attaché, comme précepteur, à la personne de S. Louis de Toulouse. Dans la longue liste de ses ouvrages, nous remarquons des *Commentaires* sur les " Quodlibet „ de Pierre d'Auvergne, de Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines (*Chart.* II, 210). Richard n'admet ni la distinction de l'âme et de ses facultés, ni l'unité de la forme. Il a joui d'une grande autorité dans l'Ordre franciscain, dont il fut le maître le plus considéré pendant les années qui séparent S. Bonaventure de Duns Scot : ses disciples lui donnèrent les titres de *doctor solidus, fundatissimus.* — 2) Au dire de PECKHAM, lui seul aurait défendu S. Thomas " autant que la vérité le lui permettait, „ dans cette mêlée, où tous étaient contre lui. " Nos soli ei adstitimus, ipsum, prout salva veritate potuimus, defendendo. „ Finalement, le saint docteur, acculé, aurait humblement soumis ses thèses à la censure de la Faculté. " Donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subjecit moderamini Parisiensium magistrorum. „ *Chart.* I, 634 (Lettre de Peckham à l'évêque de Lincoln). Suivant BARTHOLOMÉE DE CAPOUE, appelé dans le procès de canonisation du saint, il faut autrement reconstituer la scène. Peckham aurait exaspéré S. Thomas par ses attaques acerbes. A ces excès de langage, S. Thomas n'opposa que des paroles de douceur et d'humilité. *Ibid.*, p. 635.

chargée de signaler les erreurs répandues dans les écoles. 219 propositions furent mises au ban de l'enseignement. Relatives avant tout à l'averroïsme (v. p. l.), plusieurs d'entre elles visent des théories de S. Thomas, principalement sur le principe d'individuation (thèses 81, 96 et 191). Obéissant à de vieilles rancunes, les théologiens séculiers confondaient ainsi dans un commun opprobre le plus illustre défenseur de la scolastique et ses plus dangereux ennemis [1]).

2° A Oxford. a) Le 18 mars 1277, quelques jours à peine après le décret d'Étienne Tempier, Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, qui, chez les Dominicains anglais, avait mené campagne contre les doctrines de S. Thomas, fit censurer à son tour par les maîtres de l'Université d'Oxford, une série de thèses grammaticales, logiques et physiques [2]). " Je ne les condamne pas comme hérétiques, mais je les interdis comme dangereuses „ [3]), écrivait-il à Pierre de Conflans (Petrus de Confleto), archevêque de Corinthe, et un de ses frères en religion. Celui-ci prit la défense de S. Thomas auprès de Robert, et provoqua de sa part une longue épître justificative, qui sert de commentaire aux défenses du décret. Celles-ci se rapportent principalement :

a) A l'interprétation thomiste de la *privatio* [4]). Robert défend énergiquement les *rationes seminales* (p. 292).

b) A la théorie thomiste de l'unité des formes substantielles. C'est ainsi que Kilwardby distingue dans l'homme trois formes *vitales,* toutes substantielles, dont l'union constitue l'unique âme humaine [5]), sans compter une forme qui donne au corps sa plasticité matérielle [6]).

Pour justifier cette multiplicité de formes, il s'inspire à la fois et de la supériorité de l'âme sur le corps (v. Alex. Halès) et de l'iden-

[1]) La 96e erreur était ainsi conçue : *Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia.* Intéressante à noter l'erreur n° 7, qui est la condamnation de la psychologie platonicienne et augustinienne : Quod intellectus non est forma corporis, nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis. Cf. nos 13, 14 (Opiniones ducentæ undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacræ scripturæ condemnatæ. *Chart.*, I, 543-560). — [2]) *Chart.*, I, 558. — [3]) Lettre de Robert Kilwardby, publiée par Ehrle, *Archiv.* etc., 1889. p. 614. — [4]) *Chart.*, ibid. In naturalibus : 3. Quod nulla potentia activa est in materia. — 4. Item quod privatio est pure nihil, et quod est in corporibus supra celestibus et his inferioribus. (Voir les arguments de Kilwardby dans sa lettre à P. de Confleto.) — [5]) *Chart.*, ibid. In naturalibus : 6. Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt una forma simplex. — [6]) Ehrle, *Archiv.* etc., p. 365.

tité du corps de Jésus-Christ pendant sa vie et durant les trois jours de sa mise au tombeau (p. 297. n. 1) [1]).

Les thèses censurées par Kilwardby à Oxford furent signifiées à Paris, où, quelque sept ans auparavant, l'une d'elles avait déjà suscité des difficultés à S. Thomas [2])

b) L'opposition reprit de plus belle à Oxford, sous J. Peckham, successeur de Kilwardby au siège de Cantorbéry. Mais la constitution des partis s'était modifiée. Depuis la décision du chapitre général de Milan en 1278 (v. p. l.). le thomisme était devenu à Oxford, comme ailleurs, la doctrine officielle des Dominicains. Le 29 octobre 1284 d'abord, puis, à la suite d'une provocation du prieur des Dominicains, le 30 avril 1286, Peckham renouvela les prohibitions des thèses thomistes controversées [3]). Peckham s'élève, non sans passion, contre les *profanas vocum vanitates* de philosophes qu'il appelle *elatiores quam capaciores, audaciores quam potentiores, garruliores quam litteraciores.* Il veut revenir " à la solide et saine doctrine des fils de S. François, Alexandre de Halès et S. Bonaventure. „ [4]) A une plaie cancéreuse, il veut apporter le baume de son intervention pastorale [5]). Outre les thèses de l'*unité* des formes, et des *rationes seminales inditæ materiæ,* il en cite une foule d'autres qu'il veut remettre en

1) La 13e erreur signalée par le décret de 1277 : " Item quod corpus vivum et mortuum est æquivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid „, est directement opposée à cette doctrine de S. Thomas : " Corpus Christi mortuum et vivum non fuit *simpliciter* idem numero, quia non fuit *totaliter* idem... Corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid „ (*S. Theol.*, 3a, q. 50, a. 5, in c., et ad 1m). Mais alors, répliquaient les adversaires de S. Th., il faut dire que les corps des saints, objet de la vénération des fidèles, ne sont point ceux qui leur appartenaient de leur vivant. " Nec aliqua sanctorum corporum tota vel secundum partes aliquas in orbe existere vel in Urbe, sed quædam alia quæ non genuerunt matres sanctorum. „ Lettre de J. Peckham au chancelier d'Oxford (10 nov. 1884). V. Ehrle, *Zeitsch.* etc., p. 174. — Dès 1271, Nicolas de Lisieux signale de même comme erronée : " oculum mortuum esse æquivoce oculum „ (*Quodl.*, III, a. 4). — 2) Dans le courant de la même année, après son décret de mars, Étienne Tempier songea à proscrire de nouvelles thèses, notamment celle de l'unité de la forme. Mais avant que son projet pût être exécuté, Jean XXII mourut, et pendant les vacances du St-Siège, plusieurs cardinaux engagèrent l'évêque à remettre ses censures à des temps plus opportuns. Peut-être faut-il placer à la même époque les condamnations dont fut l'objet Gilles de Rome (*Chart.*, I, 623 et 626, n. 7 et 556). — 3) V. les lettres de Peckham publiées par Ehrle, *op. cit.*, et par le *Chart.* — 4) *Chart.* I. 634. — 5) " Volentes huic cancerosæ prurigini quam poterimus adhibere pastoralis officii medicinam „. Ehrle, *Zeitsch*, 176.

honneur dans la scolastique, notamment les théories des *rationes æternæ* et de la *lux incommutabilis* [1]), et celle de l'identité de la substance et des puissances de l'âme[2]).

292. Pierre Jean Olivi (1247-1298), franciscain, a joué un rôle considérable dans l'histoire de l'ordre à la fin du XIIIe s. [3]). Ses réformes disciplinaires sont non moins célèbres que ses doctrines philosophiques et théologiques.

1 Il mit en avant la question " de usu paupere „ — voulant réduire la pauvreté évangélique à l'usage du minimum nécessaire à la subsistance. Autour de lui se groupa un parti, " les spirituels „ [4]) qui entrèrent en lutte avec la communauté. En 1282, une réunion du chapitre de l'ordre, à Strasbourg, décida de soumettre à la censure les doctrines du Père Olivi. — Une assemblée de docteurs franciscains de l'Université condamna, en 1283, trente-quatre propositions, presque toutes extraites des *Quæstiones* de Pierre J. Olivi. L'accusé ne fut point entendu, mais adressa à ses juges un long mémoire justificatif.

2° La censure visait en même temps certaines doctrines philosophiques du docteur franciscain. La plus célèbre est relative à la pluralité des formes substantielles.

Les principes de la vie végétative, sensible, et intellectuelle constituent pour Olivi, trois formes substantielles distinctes, plongeant leurs racines dans une matière spirituelle, et donnant naissance par leur union à *une* âme humaine. Ni la pluralité des formes, ni l'existence de la matière spirituelle ne constituaient une nouveauté au temps d'Olivi. Le dominicain Kilwardby et, qui plus est, Richard de Middletown, un des examinateurs parisiens d'Olivi, souscrivaient aux mêmes théories dans des termes presque semblables. — Mais sur cette doctrine toute franciscaine, Olivi vint greffer une thèse des plus hardies : il soutint que la forme intellective n'informe pas *directement* le corps humain ; son union avec le corps n'est pas *formelle*, bien que *substantielle.* [5])

[1]) Il devait donc viser par là autre chose que l'exemplarisme, tel que l'entendait S. Thomas ; p. ex. une théorie analogue à celle d'Alexandre de Halès. — [2]) "... Que quicquid docet Augustinus de regulis æternis, de luce incommutabili, de potentiis animæ, de rationibus seminalibus inditis materiæ et consimilibus innumeris... „ *Chart.* I. 634. — [3]) EHRLE, *Olivi's Leben und Schriften* (Arch. III, 409, 1887). — [4]) EHRLE, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fratricellen.* (Arch. II, 108, III, 552.) — [5]) Voir les arguments d'Olivi, dans ses œuvres, et dans Duns Scot. Telle est aussi la doctrine de Petrus de Trabibus, le plus fidèle disciple de Pierre Olivi. *(Arch.* III, 459).

Des plaintes amères [1]) formulées par la communauté des Franciscains décidèrent le pape Clément V à connaître du différend. Les longues procédures engagées depuis 1309 aboutirent au Concile de Vienne en Dauphiné, en 1316 [2]). Une des propositions condamnées par le concile vise l'union de l'âme et du corps. Elle est ainsi conçue : " ... Quod si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam hæreticus sit censendus. „

La définition du concile laisse entière la question de la pluralité des formes dans l'homme, mais elle implique que toute forme substantielle informe *par elle-même* et *essentiellement* le composé. Elle atteint les doctrines d'Olivi, mais ne tranche point les controverses entre Franciscains et Dominicains.

293. Partisans du Thomisme. — 1° *Dominicains.* A l'opposition violente des premières années, les Dominicains firent succéder de bonne heure une admiration sans bornes pour S. Thomas. Fière de la réputation mondiale que s'était acquise le docteur angélique, une assemblée générale du chapitre à Milan (1278) interdit le mouvement d'opposition dont le couvent d'Oxford était le centre [3]) ; une autre, tenue à Paris en 1279, enjoignit à l'ordre entier de se conformer aux doctrines de S. Thomas, sous la menace de fortes pénalités [4]).

Malheureusement, parmi les nombreux disciples qui recueillirent les leçons de la bouche de S. Thomas, ou vécurent dans les dernières années du XIII[e] s., il en est peu qui, après sa mort, furent de taille à faire face aux attaques dont il était l'objet. ULRICH DE STRASBOURG, élève d'Albert le Grand ; BERNARD DE TRILIA (1240-1292) ; BERNARD DE GANACO ; BERNARD DE HOTUN, mort évêque de Dublin en 1298 ; GUILLAUME MACKELELFIELD, qui professa à l'école d'Oxford ;

[1]) Dans la plainte rédigée par la communauté contre les spirituels (1 mars 1311) nous lisons : " Item docuit, quod anima rationalis non est forma corporis humani per se ipsam, sed solummodo per partem sensitivam ; adjiciens, quod si esset forma corporis, sequeretur, quod aut communicaret corpori esse immortale aut ipsa non haberet esse immortale de se ; ex quo posset inferri quod Christus, qui veraciter nostram humanitatem assumpsit, non fuit in quantum homo ex anima rationali et humana carne compositus et subsistens, sicut fides docet catholica (publié par EHRLE, *Arch.* II. p. 369). — [2]) EHRLE. *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne. Archiv* II, p. 353, 1886 ; III. p. 1, 1887. Cf. *Ein Bruchstück d. Acten des Concils von Vienne*, (*ibid.* 1888, p. 361). — DE MARTIGNÉ, *op. cit.*, p. 175 et suiv. — [3]) *Chart.* I, 566.— [4]) Cf. EHRLE, *Archiv* 605. — Ces injonctions se répétèrent dans la suite.

Johannes Quidort ou Pungensasinum [1]) et d'autres ont peu de signification dans une histoire générale. Une mention particulière revient à Gilles de Lessines [2]), qui au plus fort de la lutte dirigée contre S. Thomas à Paris, termine (vers 1278) un plaidoyer *de unitate formarum.*

2° *Autres ordres réguliers.* Le thomisme recruta de bonne heure des partisans en dehors de l'ordre des Dominicains. Avec Humbert de Prulli, il acquit droit de cité chez les Cisterciens; avec Gilles de Rome [3]), chez les Ermites de S. Augustin. Ces derniers cependant, retenus par une sympathie facile à comprendre pour le Docteur dont ils portent le nom, ne renoncèrent jamais en entier à certaines idées augustiniennes.

3° Il en est de même de quelques *doctores sæculares,* parmi lesquels nous citons Pierre d'Auvergne [4]) (mort vers 1305), qui suivit probablement les leçons de S. Thomas, et devint recteur de l'Université de Paris en 1275; et surtout le sorbonniste Godefroid de Fontaines [5]), publiciste distingué et prosélyte très indépendant du thomisme [6]).

On a coutume de compter au nombre des fidèles thomistes le portu-

[1]) Denifle, *Archiv* II (1886), pp. 205 et 226. Sur lui et les autres, voir Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte d. Predigenordens im 13 u. 14 Jahrh.* (*Arch.* 1885, p. 165.) — [2]) Né vers 1230, mort en 1304. Il travaille dans le silence du cloître dominicain de S. Jacques, et fait de nombreuses allusions aux controverses virulentes de son temps. — Cf. notre *Hist. Phil. Scol.* etc. p. 280. — [3]) Gilles de Rome (Aegidius de Columna, Romanus, doctor fundatissimus 1243-1316), fut, à Paris, le premier maître en théologie de l'ordre des Ermites (*Chart.* I, 406), et mourut évêque de Bourges, après avoir consacré toute sa vie à défendre le thomisme. Œuvres principales : *de regimine principum, de renunciatione principum, de ente et essentia, de erroribus philosophorum, quodlibeta.* Il fut forcé de rétracter en 1285 plusieurs théories, dont on ne connaît pas le détail, mais qui furent censurées par Étienne Tempier, vers 1277 (*Chart.* I, 633). Gilles de Rome souscrit encore à diverses conceptions augustiniennes, notamment à celle des *rationes seminales.* Cfr. Werner, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters* (Wien, 1883). — [4]) Il commenta, d'après S. Thomas, les écrits physiques et la Métaphysique d'Aristote; il fit aussi des " quodlibet ". Cfr. Hauréau, *Hist. phil. scol.*, II², p. 157. — [5]) Mort en 1304. Il acquit à Paris une situation prépondérante. Comme Gilles de Rome, il s'éleva contre plus d'une thèse condamnée par Étienne Tempier en 1277 (*Chart.* I, 556). Plus éclectique que G. de Rome, G. de Fontaines n'admet pas, avec S. Thomas, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, le rôle de la matière dans l'individuation, les espèces intelligibles (qu'il comprend comme Henri de Gand), etc. Cfr. notre *Hist. de la phil. scol.*, p. 283. — [6]) Peut-être aussi Jacques de Douai, auteur d'un traité *de anima.* V. notre *Hist. phil. scol.* etc. p. 286.

gais Juliani, plus connu sous le nom de Petrus Hispanus (1226-1277) qui devint pape sous le nom de Jean XXI. C'est lui notamment qui ordonna à Étienne Tempier de procéder à l'inquisition que l'on sait sur les erreurs répandues dans les écoles de Paris et principalement sur l'averroïsme. Petrus Hispanus, outre des écrits sur la médecine, est l'auteur des *Summulae Logicales*, un compendium de logique qui reflète l'enseignement des écoles de Paris [1]) et montre combien, même au grand siècle, on est friand d'exercices de pure dialectique. Les *Summulae* furent adoptées dans la suite comme manuel classique. On y trouve, outre les matières traitées dans la *logica vetus* et la *logica nova* (p. 157), certains développements nouveaux que l'on appellera désormais *logica modernorum* [2]). Ce sont des études sur les propriétés des termes logiques et leur rapport avec les termes grammaticaux [3]).

4° Le prestige du thomisme alla grandissant dans les écoles, à la fin du xiiie et pendant le xive s. A l'Université de Paris, les censures d'Étienne Tempier furent retirées par l'évêque Étienne de Borrète le 13 février 1324, un an après la canonisation de S. Thomas. Il n'y a pas de trace de pareil retrait à Oxford, mais on voit par ailleurs que, dès 1288, le conflit entre Peckham et les Dominicains est apaisé.

D'autre part, le thomisme s'infiltre lentement dans l'atmosphère générale des idées. Nous n'en voulons d'autre preuve que les vulgarisations de Vincent de Beauvais, et le poème de Dante. Dans une vaste encyclopédie, le *Speculum Magnum*, entreprise sur les indications de Louis IX, Vincent de Beauvais († vers 1268) fait le bilan des connaissances humaines à son temps. Il les répartit en sciences historiques, naturelles et morales *(speculum historiale, naturale, doctrinale)*, et dans son *speculum naturale*, c'est aux doctrines albertino-thomistes qu'il se reporte de préférence. Quant à Dante, le poète philosophe, qui ne sait de quel symbolisme captivant ses vers immortels ont revêtu les plus abstruses spéculations d'Albert le Grand et de S. Thomas ? Conduit par Béatrice, qui incarne la sagesse

[1]) La Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικήν, qui reproduit presque littéralement les *Summulae logicales*, n'est pas un traité de Psellus (xi s.) que P. Hispanus aurait traduit, mais une traduction grecque des *Summulae* due à Georgios Scholarios (Gennadius) au xive s. — Voir R. Stapper, *Die Summulae logicales des P. Hispanus*, etc. Friburgi. B. 1897, et *Papst Johannes XXI* (Kirchenhistor. Studien, IV, 4. Münster, 1898). — [2]) Ueberwegs. *Op. cit.*, pp. 190 et 301. — [3]) Les *Syncategoremata* seront un sujet favori d'études logico-grammaticales du xiiie s. Hauréau signale un traité sur cette matière écrit par Nicolas de Paris, au milieu du xiiie s. *Not. et extr.* II, 43. Cf. p. 295 n. 3.

suprême ou la théologie, Dante entre dans le séjour de la félicité et aborde, chemin faisant, les grands problèmes posés par la philosophie de son temps. En effet, au cours du long pèlerinage qui suivit son bannissement de Florence [1]), Dante eut l'occasion de fréquenter à Paris les leçons des grands scolastiques. Ce n'est pas seulement la *Divine Comédie*, mais aussi et surtout le *de Monarchia* qui est imprégné de thomisme. Renchérissant sur la politique thomiste, à qui il emprunte ses prémisses, Dante construit un état idéal, la monarchie universelle : c'est le rêve du parti gibelin.

§ 9. — Jean Duns Scot

294. Sa vie et ses œuvres. — JEAN DUNS SCOT [2]) naquit en 1274, d'après les uns, d'après d'autres — et plus probablement — en 1266. On discute le point de savoir s'il vit le jour en Irlande, en Écosse ou en Angleterre : les probabilités sont pour la nationalité anglaise. Admis très jeune dans l'ordre franciscain, D. Scot suivit les leçons de Guillaume Ware *(doctor fundatus)* à l'Université d'Oxford; il subit aussi l'influence de Roger Bacon, et l'esprit antithomiste de la place d'Oxford dut sans contredit inspirer plus d'une de ses critiques. Lui-même professa à Oxford en 1294, ou peut-être avant; de là il se rendit à Paris, en 1304. Déjà à Oxford, D. Scot défendait l'immaculée conception de la Ste Vierge, mais ce n'était point pour prendre en mains une cause qui lui était chère qu'il fit le voyage d'Oxford à Paris, ainsi que le raconte la légende. En 1308, D. Scot partit pour Cologne, sur l'ordre de ses supérieurs, et il y mourut la même année. Il avait environ 34 ans; c'est l'âge où nos contemporains commencent à peine à écrire.

D. Scot rédigea à Oxford ses commentaires d'Aristote (la logique, le traité de l'âme et la métaphysique, ce dernier traité ayant reçu deux commentaires; on conteste l'authenticité des commentaires sur la physique) ; son grand commentaire sur le Livre des Sentences *(opus oxoniense)* ; le *de rerum principio* ; les *theoremata*. Les ouvrages qu'il acheva à Paris furent recueillis par des disciples sous

[1]) Né à Florence en 1265, Dante passa au camp des Gibelins, et quand, en 1301, Charles d'Anjou entra en maître dans sa ville natale, Dante fut exilé à cause de ses opinions politiques. Dès ce moment il courut le monde, et mourut à Ravenne en 1321. — [2]) STÖCKL, *op. cit.*, IIe, p. 778 et suiv.; WERNER, *Duns Scotus*, Wien, 1881 ; DE MARTIGNÉ, *op. cit.* ; PLUZANSKI, *Essai sur la phil. de Duns Scot*, Paris 1887; VACANT, *La philosophie de Duns Scot comparée à celle de S. Thomas.* (Ann. Philos. chrét. 1887-89).

le titre *Reportata Parisiensia* ou *Opus Parisiense*. Quant aux *Quodlibet*, sa dernière œuvre, ce sont les soutenances solennelles qui lui valurent à Paris le grade de docteur en théologie. L'*opus oxoniense* fut imprimé dès 1481, les *Reportata* en 1518; mais la première édition d'ensemble est celle de Lyon (1639), due aux soins de Lucas Wadding, le grand annaliste de l'ordre. Elle est simplement réimprimée depuis 1891, chez Vivès à Paris.

295. Caractères généraux de sa philosophie. — 1° On peut dire que Richard de Middletown, mort presque en même temps que D. Scot, mais sans avoir subi son influence, est le dernier représentant de l' « ancienne école franciscaine » et des traditions augustiniennes léguées par A. de Halès et S. Bonaventure. Il résulte, en effet, des lettres de Peckham, que déjà vers 1284, se manifestaient chez les Franciscains d'Oxford des velléités de faire une place plus grande à l'aristotélisme [1]). Mais ce fut D. Scot qui imprima aux études de l'ordre une *orientation nouvelle;* — non point en brûlant tout ce qu'on avait adoré jusque là, mais en mettant à la mode un péripatétisme *sui generis*, qu'il sut rendre original, même dans les théories où il reste tributaire de ses devanciers. C'est ainsi que dans l'histoire de l'école franciscaine, on peut distinguer deux fractions philosophiques, beaucoup plus accentuées que dans l'école dominicaine.

2° D. Scot est un *démolisseur de systèmes*. Il s'en prend à la plupart de ses contemporains, à S. Thomas, S. Bonaventure, Gilles de Rome, R. Bacon, R. de Middletown, G. de Fontaines, et surtout à Henri de Gand. Rarement il nomme ses adversaires, mais les familiers de ses controverses ne pouvaient se méprendre sur la personnalité visée [2]). Cette revue critique, toujours courtoise, devait assurer à l'enseignement de D. Scot la vie et la popularité. Cependant l'étalage des opinions d'autrui, et le luxe d'arguments et de réfutations contribuent souvent à embrouiller la pensée propre du philosophe.

1) Ehrle, *Zeitsch.* etc., *loc. cit.*, p. 191, et *Arch.* V, 605. — 2) Comme maint autre esprit critique, Duns Scot s'est adonné avec passion à l'étude des mathématiques, sous l'influence principale de R. Bacon.

3° La *langue diffuse* et peu claire, l'*absence de méthode* d'exposition rendent pénible l'étude des ouvrages de la première période. Les *Reportata* marquent un progrès sous ce rapport ; mais dans tous les écrits de D. Scot, l'emploi abusif des distinctions, et l'équivoque de l'idée marquent un retour vers les controverses dialectiques du prémoyen âge, et contrastent avec la sobriété de langue et de pensée dont S. Thomas a le secret. Ses admirateurs ont appelé D. Scot le *docteur subtil*, mais la postérité a souvent interprété en mal un titre dont l'origine est flatteuse.

4° Dans ses commentaires de la pensée d'Aristote, D. Scot ne s'accorde pas toujours avec S. Thomas. Pas plus que lui cependant, il ne suit le Stagirite les yeux bandés, ainsi qu'on pourra s'en convaincre par notre exposé succinct de la synthèse scotiste.

Au demeurant, cette synthèse n'est qu'une « nuanciation » de la grande synthèse scolastique, et si on remonte à ses principes, on délimite sans peine le fonds qui lui est commun avec le thomisme. Les Franciscains eux-mêmes l'avouent : « La divergence commence quand, de ce fonds commun, les deux docteurs cherchent à élargir le domaine de la science et de la vérité »[1]).

Quelles sont ces divergences principales ?[2]).

296. Rapports de la Théologie et de la Philosophie. — Fidèle aux thèses constitutionnelles sur la matière (**268**), D. Scot les amplifie dans un sens qui diffère profondément de celui de S. Thomas :

1° Il *accentue à l'extrême la distinction de la théologie et de la philosophie*, en établissant une cloison étanche entre les deux sciences. Ce n'est pas seulement leur objet *formel*, mais encore leur objet *matériel* qui diffère : la théologie est exclusivement réduite aux données *surnaturelles ;* inversément,

[1]) DE MARTIGNÉ, *op. cit.*, pp. 332 et 359. Cf. PLUZANSKI, *op. cit.*, pp.6 et suiv.; VACANT, *op. cit.* (Ann. 1888-89, p. 465). — [2]) Nous suivons dans cet exposé l'ordre adopté § 5.

toute vérité que la raison humaine peut découvrir par le jeu de ses puissances *naturelles* constitue la matière propre de la philosophie. D'ailleurs, la théologie n'est ni une science *affective* (S. Bonaventure), ni une science *spéculative* qui puisse enrichir et consolider le patrimoine rationnel (S. Thomas) ; mais une science *pratique* et *moralisatrice* [1]).

L'historien doit être attentif à ces théories nouvelles sur les rapports des deux sciences : elles sont symptomatiques et côtoient la voie dangereuse qui aboutit au rationalisme. Toutefois, la doctrine de Scot n'a rien de commun avec la théorie averroïste des deux vérités (p. 324) ; car, s'il supprime l'*harmonisation* de la philosophie et de la théologie,

2° Scot proclame la *subordination de la première vis-à-vis de la seconde*. Bien plus, c'est le profond sentiment de l'infériorité de la philosophie qui le pousse à éviter la possibilité même d'un conflit entre les deux sciences, et à suspecter à l'excès les forces de l'intelligence en rétrécissant le champ de ses investigations. La raison se voile la face devant le mystère, docile et respectueuse. Toute pensée de révolte est étrangère à cette attitude, car la raison même reconnaît que

3° Rien n'est plus *conforme à la raison* (*rationabilius*) que la foi à la parole de Dieu.

297. Théodicée. — 1° *Dieu en lui-même*. Les multiples perfections divines se compénètrent dans l'unité de l'Essence infinie. Sur cette doctrine commune, D. Scot ente quelques thèses nouvelles, en harmonie avec l'esprit général de sa philosophie :

a) La distinction *formelle a parte rei* entre les attributs divins. A regarder de près ce rouage métaphysique nouveau (p. 316) dont Scot multiplie à plaisir les fonctions, il semble que son application à la théodicée mette en péril l'*unité* même de l'Essence divine.

[1]) *In l. sentent.* Prol. q. 4, n. 42.

b) L'univocation du concept d'être. Dieu et la créature ne sont pas des espèces d'un même genre physique qui serait l'être, mais ils sont englobés sous un même genre métaphysique. A l'un et à l'autre, en effet, l'être convient *en propre*, mais Dieu le possède *per se*, la créature *per participationem* : dans ce sens restreint, D. Scot admet l'univocation du concept d'être pour Dieu et pour les essences contingentes.

c) Plus hardi que S. Thomas, en accordant à l'homme, dans les limites indiquées, une connaissance de l'*être* propre de Dieu, D. Scot, d'autre part, déprécie nos facultés intellectives, en leur refusant le pouvoir de démontrer la *vie* de Dieu et une *omnipotence* capable d'accomplir directement les actions des causes secondes.

d) Conformément à la théorie générale de D. Scot sur les activités des substances spirituelles, la volonté de Dieu est supérieure à l'intelligence, et la liberté est un attribut essentiel de toute volition divine (p. 318). Nous retrouvons cette même idée dans les rapports de Dieu et du monde.

2° *Dieu et la créature*. *a*) Les idées divines ne sont pas l'essence de Dieu même (p. 265) — ce qui, d'après Scot, impliquerait une dépendance objective de l'essence divine vis-à-vis de la créature, avant tout acte d'intellection, — mais des présentations objectives de la créature dans l'intelligence divine [1]). C'est une nuanciation de la théorie de l'exemplarisme.

b) Ce n'est pas seulement l'*existence* des créatures qui repose sur un décret de la liberté divine (p. 266), leur *nature* même a pour norme suprême la volonté (libre) de Dieu, et non son intelligence (S. Thomas). Ainsi encore, en suite d'une autre application de son « voluntarisme », les limites de la vie naturelle et surnaturelle ne sont pas fixées, d'après Scot, par la constitution même de l'homme, mais, en dernière analyse, par une volition arbitraire de l'Être infini. De même, les

[1]) *Report.* 1, dist. 36, q. 2.

futurs contingents sont conditionnés dans l'Intelligence par la Volonté ; maîtresse souveraine de la nature des choses, celle-ci décide de la loi morale, de la constitution de la société civile, etc. [1]). Ajoutons que ce même souci de sauvegarder dans l'homme la liberté essentielle à tout vouloir, fait de Scot l'irréconciliable ennemi de la prémotion physique.

298. La matière et la forme. — D. Scot s'autorise sans détours d'Avicebron (**246**), qu'il prend probablement pour un philosophe chrétien.

1° Tout être contingent est composé de matière et de forme.

2° Il faut distinguer une triple espèce de matière première : la « materia primo prima, secundo prima, tertio prima ». La *materia primo prima*, est l'élément indéterminé des substances contingentes, abstraction faite de toute union avec une forme. Si elle est dépourvue de toute *détermination*, elle possède néanmoins une *réalité*, dans la mesure où elle constitue le terme de l'activité créatrice. En cet état pur d'indétermination initiale, la « materia primo prima » n'existe pas dans la nature, mais un geste du Tout-Puissant pourrait l'appeler à l'existence séparée. — Dès sa première union avec une forme substantielle, la matière apparaît douée des attributs de la quantité : c'est la *materia secundo prima*, sujet des transformations substantielles de la nature ; elle correspond à la matière première de S. Thomas [2]). Quant à la *materia tertio prima*, qui sert de substratum aux modifications accidentelles des corps déjà constitués, son importance est secondaire.

3° La *materia primo prima* exerce sur le système de Scot des répercussions décisives, *parce qu'elle est douée d'unité*

[1]) Vacant, *op. cit.*, p. 452. — [2]) *De rer. princ.*, q. 8, art. 3., 19. p. 51. Voco materiam primo primam subjectam quamdam partem compositi habentem actum de se omnino indeterminatum... sed illum actum habet a Deo efficiente; actum vero talem vel talem, habet a forma per quam et cum qua subsistit in composito... Dicitur autem materia secundo prima, quae est subjectum generationis et corruptionis quam mutant et transmutant agentia creata.

réelle, voire même d'unicité. Substances spirituelles et corporelles ne possèdent pas seulement un élément *homogène* — à ce point de vue déjà, D. Scot renchérit sur A. de Halès — mais une communauté d'essence les enveloppe dans une unité grandiose. Tous les êtres contingents se touchent dans un fonds commun où ils plongent leurs racines, malgré des différenciations propres à chacun [1]). Dieu, acte infini d'une part, d'autre part un univers créé, marqué au coin de l'unité dans les fondements mêmes de sa contingence : voilà le dualisme typique où semble aboutir la métaphysique de D. Scot [2]). C'est un retour manifeste vers le réalisme outré, mais nous verrons aussitôt comment Scot sauvegarde la substantialité propre des êtres. A un autre point de vue, c'est la traduction philosophique de cette union mystérieuse des créatures, qui inspirait à S. François d'Assise ses effusions de tendresse.

La *materia primo prima* deviendra plus tard le point de mire des thomistes, dans leurs attaques contre une métaphysique rivale.

4° Scot élargit de même la notion de la forme. Toute forme substantielle est principe d'une détermination intrinsèque de la matière (p. 269), mais pas nécessairement de *toute* sa détermination. Après qu'une forme a épuisé sa perfection dans la matière, le composé peut, à son tour, faire fonction de puissance et de matière vis-à-vis d'une forme substantielle ulté-

[1]) *Ibid.*, q. 8, art. 4, p. 52 et suiv. " Ego autem ad positionem Avicembronis redeo, et primam partem, scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia, teneo. „ Puis : " Si ergo quaestio quærat an omnia habentia materiam habeant unigeneam, vel univoce participent materiam, loquendo de materia 1° 1ª quae est in omnibus, dico quod sic. — [2]) *Ibid.* " Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia; frondes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus Dei, aut immediate... aut mediantibus agentibus creatis. „ Ce dualisme a des analogies avec le système repris six siècles plus tard par GÜNTHER.

rieure, qui communique un être plus élevé. Il y a ainsi une *hiérarchie* de principes déterminants, depuis les formes génériques et spécifiques, jusqu'à la forme individuelle, la dernière et la plus élevée, qui donne à l'être sa perfection terminale. Et, comme ces informations sont *successives*, l'évolution du moins déterminé au plus déterminé est un processus métaphysique et cosmique : la systématisation la plus absolue régit cette marche ascendante de l'être vers sa perfection [1]).

299. L'essence commune et l'essence individualisée. — 1° L'*individuel et l'universel*. Seul, l'individuel possède dans la nature une substantialité complète *(secundam naturam)* ; l'universel, comme forme indépendante, est un produit de l'entendement (*secundum intellectum*). Cependant l'essence, qui revêt nécessairement ou la singularité dans le monde réel ou l'universalité dans la représentation intellective, est quelque chose par elle-même (*secundum se*) ; elle est *ontologiquement* antérieure à cette double détermination [2]).

L'*essentia secundum se,* qui pour S. Thomas n'est qu'un *concept* de la substance individuelle vue sous un certain angle, devient pour D. Scot une *réalité* objective sui generis, ayant son unité propre. Non seulement la *materia primo prima,* mais la série des formes générales, bref, chaque élément d'essence, capable d'entrer comme constituant en plusieurs substances, vibre d'un être spécial ; ainsi sont ramenés à l'unité tous les subordonnés où cet élément se retrouve. *Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta.*

[1]) *Ibid.*, q. 8, art. 4, 28, p. 53, *b.* — " Nunc autem in toto opere naturae et artis etiam ordinem hunc videmus, quod omnis forma sive plurificatio semper est de imperfecto et indeterminato ad perfectum et determinatum... „ — [2]) " Licet enim (natura) nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem habet verum " esse „ extra animam reale : et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionabilem, quae est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se, quod cum quacunque unitate singularitatis ponatur. „ *In l. sent.* 2, dist. 3, q. 1, 7, p. 357. Cfr. Stöckl, *op. cit.*, p. 801.

Comment concilier cet enseignement avec l'*individualité* des substances naturelles ? Scot recourt à une distinction subtile : l'*unité d'essence*, qui convient à tout élément essentiel, avant et indépendamment de sa « contraction » dans l'être singulier, est moindre que l'*unité individuelle*. Elle implique en effet, outre la propriété d'unir tous les individus dans une communauté d'être, l'impossibilité de donner ce complément d'actualité qui constitue la substance complète et indépendante de la chose individuelle.

Or, pour marquer cette nuance entre l'unité d'essence et l'unité individuelle, D. Scot crée une distinction nouvelle, la *distinctio formalis a parte rei*. A la différence de la *distinctio realis* qui existe entre deux choses réellement diverses, de la *distinctio rationis* qui multiplie les concepts d'une même chose, pour la considérer sous des points de vue différents *(d. rationis cum fundamento in re)* ou identiques *(d. rationis sine fundamento in re)*, la « distinctio formalis a parte rei » porte dans une même substance individuelle, sur les formalités objectives qui y sont réalisées, *indépendamment de tout acte intellectuel*.

D. Scot généralise ensuite la valeur métaphysique de la « distinctio formalis a parte rei » ; elle existe entre la *materia primo prima* et les diverses formes substantielles, entre Dieu et ses attributs, entre l'âme et ses facultés, et en général entre les degrés métaphysiques de l'être. Elle compénètre ainsi tout le système scotiste et lui a donné son nom. Par son « formalisme », D. Scot a voulu à tout prix rester fidèle à la scolastique.

2° Le principe de l'individualisation résulte de la détermination conférée à l'être par sa forme la plus parfaite, celle qui, dans le processus génétique des choses, termine leur production réelle. Cette forme vient imprimer à l'essence spécifique un sceau définitif *(contrahere speciem)* ; elle la détermine à être *telle* individualité et non *telle* autre, *ad esse hanc rem*. Ce qui a fait dire aux disciples de D. Scot que l' « haecceitas »

est le principe de l'individuation ! D'après cela, les créatures immatérielles, et les âmes humaines séparées sont individualisées dans des espèces.

300. L'essence et l'existence. — D. Scot veut souder l'essence à l'existence plus intimement que ne l'avait fait S. Thomas, sans cependant nier leur diversité objective: en appliquant la distinction formelle a parte rei, il traite ces délicates matières suivant l'économie générale de sa métaphysique.

301. Principes généraux de la Physique. — 1° D. Scot renie franchement la théorie des *rationes seminales*, chère à l'ancienne école franciscaine ; il ébrèche le grand argument [1]) sur lequel se basait S. Bonaventure pour admettre dans la matière une *inductio formarum*. Personnellement, dans le jeu combiné des trois facteurs qui concourent à la génération, D. Scot est tenté d'accentuer l'intervention divine (p. 275).

2° L'activité vitale est irréductible à la plasticité du corps dans lequel elle s'épanouit, elle révèle une perfection supérieure. Voilà pourquoi, à côté de la forme de matérialité, tout organisme a une forme vitale. D. Scot est plus large que Henri de Gand ; mais il n'admet pas la nécessité de multiplier les principes substantiels dans les mixtes, (A. de Halès, Albert le Grand) et *a fortiori* dans les corps simples (S. Bonaventure).

302. Psychologie. — Quand on oppose D. Scot à S. Thomas, on accentue volontiers leur divergence en matière de psychologie ; il importe de ne pas oublier qu'ici aussi les deux chefs d'école souscrivent à des principes communs. Cette réserve faite, signalons les théories caractéristiques de la psychologie scotiste. Elles se rapportent à la nature de l'entendement et de la volonté, à la constitution intrinsèque de l'être humain et

[1]) Neque est necessaria haec ratio seminalis ad vitandam creationem aut annihilationem. *Report. Paris.* L. II. Dist. 18, p. 354, t. XI. — Scot donne à la ratio seminalis un sens restreint et spécial.

à l'immortalité de l'âme. La *distinctio formalis a parte rei* que D. Scot introduit entre l'âme et ses facultés, n'est qu'une application du système métaphysique exposé plus haut.

1° *La faculté intellectuelle. a)* Sa nature. Soucieux de garantir à l'entendement la perception immédiate de la réalité individuelle, D. Scot admet, outre la connaissance abstraite et universelle des choses, fruit du savoir *distinct*, une connaissance intuitive préalable, qui nous représente *confusément* l'être concret et singulier *(species specialissima)*. Ce concept du singulier surgit au premier contact de l'intelligence avec le dehors et se forme parallèlement à la connaissance sensible d'un objet (cf. Guillaume d'Auvergne, p. 251). On peut se demander en quoi le concept intuitif du concret diffère de la perception sensible ; et si la distinction qui les sépare ne porte pas plutôt sur un degré de clarté que sur la nature même du processus mental.

Ce n'est pas tout. Bien que, *dans l'état actuel de notre vie terrestre,* les essences des choses sensibles soient le seul objet propre de notre entendement, leur intelligibilité n'épuise pas le pouvoir représentatif dont celui-ci est capable, si on le considère, d'une façon absolue, comme faculté cognitive. En effet, tout ce qui a l'*être* en partage *peut* tomber sous les prises de l'intelligence humaine, le suprasensible aussi bien que le sensible [1]) ; et il appartient toujours à la volonté libre de Dieu, d'élargir la sphère d'action de notre nature (p. 312).

b) Genèse des concepts. (Cf. S. Thomas). Les connaissances les plus élevées, comme les plus humbles, doivent leur origine au même processus génétique, et D. Scot fait de sévères mais justes reproches à la théorie de l'illumination spéciale, enseignée par Henri de Gand et d'autres augustiniens [2]).

2° *La prééminence de la volonté sur l'intelligence.* Tandis

[1]) "Objectum primarium potentiæ assignatur illud quod adæquatur potentiæ in ratione potentiæ, non autem quod adæquatur potentiæ ut in aliquo statu." *In I Sent.* D. III. q. 3. n. 24 et 25. — Cf. Vacant, *op. cit.* (Ann. Phil. chrét. 1888, pp. 450 et suiv.) — [2]) *In I Sent.* D. III. q. 4.

que S. Thomas est « intellectualiste », D. Scot est « volontariste ». Il reprend en cette matière les idées de Henri de Gand, mais donne au « voluntarisme » plus d'envergure. La supériorité du vouloir se manifeste pour D. Scot [1]) :

a) Dans son attribut essentiel, *la liberté*. Tout vouloir est libre; jamais la volonté ne subit l'action nécessitante de la présentation intellectuelle du bien. Même en face du bien universel, elle conserve son pouvoir d'autodétermination absolue, sa liberté d'exercice ; en effet, dit Scot, elle est maîtresse de se détourner de la présentation intellectuelle [2]). Henri de Gand maintient, avec S. Thomas, la distinction de la volition nécessaire et de la volition libre ; D. Scot la supprime. *Nihil voluntas necessario vult.*

b) Dans le *mode d'exercice* de la volonté, que D. Scot explique de la même manière que le docteur solennel (p. 298). La connaissance du bien est *conditio sine qua non* du vouloir, rien de plus. Si l'on excepte le concours général de Dieu aux activités de la créature, on peut dire que la volonté est cause unique et totale de ses déterminations. En langage scolastique, nous dirions : pour S. Thomas la volonté est une faculté *passive*, dans le sens précis que nous avons reconnu à ce terme; pour Henri de Gand et D. Scot, elle est *active*, à la façon de l'intellect agent.

c) Dans son *rôle moral*. La volonté seule est sujet des vertus morales, car la vertu est un *habitus electivus*, et toute *electio* ressortit au vouloir. C'est aussi la volonté qui, par l'exercice parfait de son acte, nous procure la possession formelle de la fin dernière.

3° *L'âme et le corps* [3]). L'homme est un composé substantiel,

1) Cf. Siebeck. *Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern.* (Zeitsch. f. Philos. u. phil. Kritik. 1898, pp. 182 et suiv.) et Vacant, *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme s. Thomas d'Aquin* (compte-rendu du IVe Congrès scientif. intern. cath. Fribourg, 1898, pp. 631-645). — 2) " In potestate voluntatis est avertere intellectum a consideratione finis (ultimi), quo facto voluntas non volet finem, quia non potest habere actum circa ignotum. „ *Op. cit.*, D. I. q. 4. — 3) Cf. Stöckl, *op. cit.*, II², pp. 840 et suiv.

et l'âme est la forme du corps. Mais outre l'âme intellective, il y a en nous une *forma corporeitatis* qui confère au corps sa perfection organique. Par cette multiplication de principes formels, D. Scot n'a pas voulu jeter un doute sur l'*unité* de l'être humain ou sur la compénétration intrinsèque et immédiate de tous ses éléments constitutifs. Pour se convaincre de ce dernier point, il suffit de rappeler qu'il a vivement pris à partie les doctrines de son confrère, Pierre Olivi. (292)

4° *L'immortalité de l'âme.* Plus singulière est l'opinion de D. Scot sur la vie future. Il croit, en effet, que la raison humaine ne peut démontrer péremptoirement l'immortalité de l'âme : la foi seule nous l'apprend avec certitude. D. Scot fait le procès aux preuves invoquées par le péripatétisme, et conteste leur valeur démonstrative.

Les doutes de D. Scot ont été recueillis par G. d'Occam, et plus tard l'averroïsme et la philosophie de la Renaissance les ont exploités contre la scolastique. Mais il importe de remarquer que la thèse scotiste n'a qu'une portée *négative*. Le docteur subtil n'a pas songé un instant à étayer sur des arguments *positifs* la mortalité de l'âme. Voilà pourquoi son système n'a rien d'*antiscolastique*, et diffère profondément du matérialisme, qui supprime l'immortalité de l'âme, ou de l'averroïsme qui lui donne une forme impersonnelle.

303. Conclusion. — C'est bien dans le « formalisme », c'est-à-dire dans ce compromis entre le réalisme thomisme et le réalisme outré, qu'il faut chercher l'originalité et la clef de voûte du scotisme. Le formalisme imprègne tout le système, et en même temps lui donne son unité. Par là aussi, D. Scot ne prend pas seulement position contre S. Thomas, mais encore contre les représentants de l'ancienne école franciscaine. Enfin, c'est le formalisme qui l'entraîne dans ce luxe criant de rouages dialectiques auquel on fera de si vifs reproches, et qui le force à peupler son empyrée métaphysique d'entités fictives, en dépit de ce précepte que D. Scot affecte d'invoquer : *non sunt multiplicanda entia sine necessitate.*

CHAPITRE IV

L'ANTISCOLASTIQUE

304. Avènement de l'averroïsme antiscolastique. — L'averroïsme est la forme principale de l'antiscolastique au XIIIe s. Averroès, en effet, qu'on appelle jusqu'à la fin du moyen âge le « commentateur » par excellence, s'introduit dans le monde latin en même temps qu'Aristote ; il se fait accueillir partout comme le serviteur inséparable du maître dont il porte la livrée. Nous avons vu que les *Commenta* d'Averroès sont mis au ban, en même temps que les ouvrages d'Aristote ; et si l'autorité les confond dans une même prohibition avec les livres de David de Dinant et d'Amaury de Bènes, c'est peut-être parce qu'ils ont plus d'un point de contact avec le panthéisme des dernières années du XIIe s. (237)

Pas plus qu'à Aristote, les interdictions préventives de 1210 et de 1215 ne ferment à Averroès la porte des écoles. Dès les premières décades du XIIIe s., son nom est sur toutes les lèvres ; la plupart des maîtres se méfient de ses doctrines, mais d'autres ont dû les adopter de confiance. En 1256, le pape Alexandre IV charge Albert le Grand d'écrire un traité ex professo *de unitate intellectus contra Averroem* : indice non équivoque, ce semble, que l'averroïsme a fait son apparition dans les milieux parisiens et mène contre la scolastique une guerre ouverte. Plus tard, l'averroïsme prend une attitude menaçante. Les condamnations ecclésiastiques entravent momentanément son essor, mais sans le briser ; il reparaît aux siècles suivants, plus vigoureux que jamais.

Dans le camp même des scolastiques, plusieurs ne savent pas se défendre assez contre les infiltrations de l'averroïsme, et, sans passer à l'ennemi, ils se ressentent de son commerce dans tels ou tels de leurs enseignements.

305. En quoi consiste l'averroïsme antiscolastique. — Tandis que les scolastiques font de la raison l'arbitre de leur éclectisme (257) et soumettent à son contrôle les doctrines d'Aristote (*locus ab auctoritate est infirmissimus*), les averroïstes occidentaux sont systématiquement asservis au Stagirite. Pour eux, le Stagirite est l'oracle de la vérité philosophique, et il faut conserver intact le dépôt sacré de ses idées. D'autre part, comme Averroès seul les a comprises, il faut lire Aristote à travers les lunettes de son commentateur arabe, s'attacher à la même lettre de ses écrits impeccables. L'infaillibilité philosophique d'Aristote et d'Averroès est un postulat qui revient sans cesse sous la plume des averroïstes, non seulement au XIII[e], mais encore aux XIV[e] et XV[e] s. Il s'ensuit que la philosophie de ces hommes est un pur décalque, à qui le manque d'originalité enlève toute valeur propre.

Il faut donc chercher ailleurs l'intérêt qu'offre l'averroïsme dans l'histoire de la pensée médiévale, et nous le trouvons dans son caractère *antiscolastique*. Ce caractère oppositionnel, nous le verrons, affecte la solution de certains problèmes qui, dans tout système philosophique, sont organiques et fondamentaux. En interprétant et en développant quelques thèses péripatéticiennes, Averroès d'un côté, les scolastiques de l'autre, leur ont fait des appliques et des modifications si importantes qu'ils ont abouti à des pôles opposés de la philosophie : *l'ensemble de ces solutions antiscolastiques de certains problèmes capitaux d'une synthèse constitue, à nos yeux, l'averroïsme latin ou l'averroïsme antiscolastique.*

On comprend, d'après cela, qu'à côté de ces divergences fondamentales, il se produit, entre averroïstes et scolastiques, des désaccords sur des points de détail ; de même que sur une foule de questions, les uns et les autres marchent la main dans la main. Cette entente existe surtout avec ceux d'entre les scolastiques qui s'inspirent plus franchement du génie péripatéticien : la raison en est évidente.

Nous basant sur les condamnations mêmes de l'averroïsme occidental, signalons ses principales doctrines antiscolastiques :

1° *L'unité de l'intellect agent et le monopsychisme humain* [1]). Cette thèse est, entre toutes, celle qui révolte le plus les docteurs scolastiques : à preuve les traités spéciaux consacrés à la réfuter. En effet, elle est incompatible avec les principes fondamentaux de l'idéologie scolastique et compromet la personnalité humaine (**276**, 2°).

2° *La négation de l'immortalité personnelle* est une conséquence inévitable de la première thèse [2]). Elle contredit formellement la théorie scolastique sur la vie future et la béatitude (**277**, 2°).

3° *La réalisation nécessaire du monde* [3]) ; *sa production par une série d'intermédiaires ; la négation de la Providence divine dans les choses d'ici-bas* [4]). Dieu n'est pas la cause efficiente directe du monde terrestre ; il produit les intelligences séparées et celles-ci donnent naissance aux êtres matériels. Toutes ces productions sont nécessitées. Voilà pourquoi Dieu n'a aucun souci de gouverner un monde qui n'est pas sous sa dépendance immédiate.

Ces théories sont destructives de la doctrine scolastique sur la création, la Providence, la conservation des êtres, le concours de la cause première à l'action des causes secondes. Elles sont négatrices aussi de la liberté de l'acte créateur (**269**).

4° *Le déterminisme psychologique et, par conséquent, la négation de la responsabilité morale* [5]). C'est le renversement

1) Voir les formules du décret de 1277, prop. 118, 119, 123 (*Chart.* I, 543). Prop. 123 : Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem ; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis. — 2) Prop. 116 : Quod anima est inseparabilis a corpore, et quod ad corruptionem harmonie corporalis, corrumpitur anima. — 3) Les averroïstes font grand état de l'éternité *a parte ante* et *a parte post* du monde sensible et suprasensible. V. p. ex. la prop. 94 du décret de 1277. Notons cependant que cette simple allégation : “ *de fait* le monde est éternel „ n'est pas incompatible avec la scolastique. Nous avons vu plus haut que pour S. Thomas, la raison ne peut démontrer l'impossibilité d'une “ creatio ab æterno „. Mais la thèse aurait une signification antiscolastique, si l'on entendait dire que la nature même du monde exige son éternité. — 4) Prop. 42-44, 58, 61, 63, 70-73, 198, 199, etc. — 5) Prop. 168 à 172.

de la morale scolastique. L'averroïsme devient ainsi la philosophie du libertinage (278).

5° *La théorie des deux vérités.* Les doctrines que nous venons de signaler sont en opposition avec le dogme catholique, et néanmoins les averroïstes protestent de leur respect pour la foi et l'Église. Afin de mettre à couvert leur orthodoxie, ils invoquent cet absurde principe dont les origines averroïstes ne sont pas douteuses (p. 233), à savoir : *Ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie, et réciproquement* [1]).

La théorie des deux vérités n'est qu'un rationalisme mal déguisé, en contradiction manifeste avec la doctrine scolastique sur les rapports de la raison et de la foi (267). Ainsi les rationalistes du prémoyen âge recouraient à des subterfuges pour sauver les apparences de leur foi compromise.

Payant d'audace et pour donner le change, les averroïstes vont jusqu'à invoquer en faveur de leurs enseignements l'autorité des pères de l'Église [2]).

306. Partisans de l'Averroïsme. — Les averroïstes du XIIIe s., dont l'histoire a gardé le nom, prennent vis-à-vis de la scolastique une attitude agressive. Ce sont Siger de Brabant [3]), et,

1) La formule est expressément rappelée dans l'exposé des motifs du décret de 1277 : " dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates (*Chart.* I, 543). — 2) Ainsi qu'il résulte d'une *quaestio* inédite d'Alexandre d'Alexandrie (339), qui résume ainsi leur argument : " Numerata substantia, numeratur illud per quod intelligimus, quia se ipsa virtus intellectiva intelligit. Si autem numeratur illud per quod intelligimus, impossibile est, quod diversi unum et idem et eodem modo intelligant ; quod est falsum et contra Augustinum... Cf. *De humana cognit. anecdota S. Bonaventurae* etc. Quaracchi 1883, p. 220. — 3) Sur sa vie et sa signification philosophique, v. notre *Hist. de la philos. scolast.*, etc. p. 275 et surtout BAEUMKER, *Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philos. Streitschrift aus d. XIII J.* (Beitr. II, VI, 1898). Au moment où nous imprimons cette étude sur l'averroïsme antiscolastique, le P. MANDONNET publie un important ouvrage, sous ce titre : *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe s.* On y trouve, outre une magistrale introduction sur le milieu scientifique du temps, la publication intégrale des œuvres inédites de Siger de Brabant (sauf les *Impossibilia*, publiés par BAEUMKER), et de deux opuscules présentant de l'intérêt dans la lutte de la

à côté de lui, Boèce le Dace et Bernier de Nivelles. Nous savons en outre que, dans la Faculté des arts, un groupe important marche derrière Siger [1]), et les épisodes mouvementés qui marquent l'histoire de l'averroïsme prouvent la résistance que dut rencontrer le parti scolaslique [2]). Ajoutons qu'en dehors des universités, l'averroïsme se répandit dans les cours princières. Frédéric II était un de ses admirateurs, et c'est, paraît-il, sous son inspiration que fut conçu le traité *de tribus impostoribus*.

307. Siger de Brabant. Vie et œuvres. — Réputé, il l'était, le professeur de la rue de Fouarre, pour avoir mérité la mention élogieuse du publiciste Pierre Du Bois [3]) et les vers flatteurs que lui réserve Dante dans sa *Divine Comédie* [4]); — dangereux, non moins, puisque ses plus illustres contemporains croient devoir réfuter *ex professo* ses enseignements, et que l'autorité condamne solennellement ses doctrines. Peu de détails sont connus avec certitude dans la vie de SIGER DE BRABANT [5]). Il est maître ès arts à Paris et, pendant une dizaine d'années, est l'âme des agitations qui se succèdent au sein de l'Université. Dès 1266, il donne maille à partir au légat Simon de Brie, dans des affaires disciplinaires qu'on peut appeler péchés de jeunesse, mais qui révèlent son caractère altier et violent. De 1272 à 1275, il tient en échec le recteur de l'Université, Albéric de Reims, et se met à la tête d'un parti d'opposants. Enfin et surtout, il est le leader incontesté de l'averroïsme à l'Université de Paris, pendant la sixième et la septième décade du XIII[e] s., et le talent qu'il déploie dans la défense de ses idées entraîne une importante fraction

scolastique contre l'averroïsme, à savoir : le traité *de erroribus philosophorum* de Gilles de Rome (cinq premiers chapitres) et un écrit *de quindecim problematibus* d'Albert le Grand, en réponse à une lettre de Gilles de Lessines. Nous utilisons ci-après plusieurs conclusions du savant professeur de Fribourg. — [1]) *Chart.* I, 556. — [2]) Il est probable que des recherches ultérieures mettront au jour de nouveaux écrivains averroïstes. MANDONNET cite plusieurs écrits averroïstes anonymes. *Op. cit.*, CCXXXVII. — [3]) Un des plus curieux esprits du XVI[e] s., auteur d'un traité *de recuperatione terre sancte* (édité par Langlois), où il préconise, pour arriver à la récupération de la Terre-Sainte, une série de réformes pédagogiques et sociales qui semblent devancer leur temps de plusieurs siècles. — [4]) *Paradiso*, X, v. 136. — [5]) On a renoncé définitivement à l'identification de Siger de Brabant et de Siger de Courtrai.

des étudiants en arts. Frappé une première fois en 1270, Siger n'en continue pas moins à propager son enseignement et à prendre position vis-à-vis des maîtres scolastiques. Une seconde condamnation en 1277, met fin à son enseignement. Est-ce au sujet de cette condamnation que, le 23 octobre 1277, Simon Duval, le grand inquisiteur pour la France, cite Siger à son tribunal ? La connexion entre ces deux événements ne paraît pas douteuse. Dans tous les cas, Siger a quitté Paris à cette date ; il en appelle de la juridiction de l'inquisiteur à celle de la cour romaine. Condamné à un emprisonnement perpétuel, Siger mourut misérablement à Orvieto, avant 1300, puisque cette année Dante le rencontre dans ses voyages célestes, et peut-être avant novembre 1284. [1]) Il est probable qu'on peut identifier Siger avec le *mastro Sighier* dont parlent quelques sonnets italiens du Roman de la Rose, et qui mourut à Orvieto vers 1290, dans une noire misère [2]).

L'œuvre capitale de Siger est le *de anima intellectiva* qui a directement inspiré le *de unitate intellectus contra Averroïstas* de S. Thomas [3]) : les deux traités ont été écrits entre 1266 et 1277, dans une des périodes de fiévreuse discussion mettant aux prises averroïstes et scolastiques [4]). On connaît encore de lui une question *de æternitate mundi*, deux *quæstiones naturales*, et trois traités de logique (les *quæstiones logicales*, une question *utrum hec sit vera* " *Homo est animal, nullo existente* „, et un recueil de six *Impossibilia*), ceux-ci moins intéressants au point de vue de l'intelligence de ses doctrines averroïstes [5]).

308. Doctrines de Siger. — Siger de Brabant prend des allures de chef d'école ; il s'élève ouvertement *contra præci-*

1) Suivant l'hypothèse de Mandonnet, qui voit une allusion à Siger de Brabant et à Boèce le Dace dans une lettre de Peckham de nov. 1284. *op. cit.* p. CCLXX et suiv. — 2) BAEUMKER, *op. cit.*, p. 114. — 3) *Chart.* I. 487, n. — 4) Mandonnet les fait dater de 1270, pour des raisons qui ne paraissent pas péremptoires. — 5) Les cinq premières œuvres viennent d'être éditées par Mandonnet, la sixième a été publiée en 1898, par Baeumker. Celui-ci voit dans les *Impossibilia* un pamphlet, rédigé entre 1288 et 1304 (p. 49), et dans lequel les thèses déclarées *impossibles* expriment la pensée de Siger, tandis que les *Solutiones* ou les réfutations sont l'œuvre d'un adversaire, à qui il faut donc attribuer dans sa totalité la rédaction des *Impossibilia*. Mandonnet, au contraire, veut restituer le traité à Siger de Brabant, et le range parmi les exercices de sophistique proposés et résolus par les maîtres dans les disputes publiques. Il trouve que la doctrine exposée dans les *resolutiones* concorde avec celles des écrits qu'il édite. C'est là un élément nouveau dans la question de l'attribution des *Impossibilia*. (MANDONNET, p. CXLVIII).

puos viros in philosophia Albertum et Thomam [1]) et les accuse de dénaturer Aristote. Lui-même défend tout le *credo* averroïste, comme on peut s'en convaincre et par l'examen des censures dirigées surtout contre lui, et par l'étude de ses ouvrages [2]).

Le P. Mandonnet décrit la lutte corps à corps entre Siger et S. Thomas, à propos de la question capitale de l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine; il expose parallèlement l'attaque et la défense. Voici le raisonnement de Siger dans le *de anima intellectiva :* A côté de l'âme végétative-sensible qui informe chaque organisme humain, il existe une âme intellective, séparée du corps par sa nature et qui vient temporairement s'unir à lui pour y accomplir l'acte de la pensée. Cette âme est immatérielle, et elle est unique, parce qu'elle exclut de son sein le principe même de l'individuation, c'est-à-dire la matière. Au demeurant, l'âme n'est jamais entièrement séparée des corps humains, car en elle vibre l'essence entière de la race; l'homme meurt, l'humanité est immortelle [3]).

Dans deux chapitres du *de anima* et dans le *de æternitate mundi*, Siger démontre, à l'appui de ce système, que dans les espèces terrestres où tous les individus naissent par génération, il est impossible de poser un premier générateur. Impossible aussi de poser un commencement ou une fin dans la vie des êtres immatériels : à tous les stades de sa perfection le monde est marqué du sceau de l'éternité [4]). Dès lors, la question de savoir s'il y a une vie future n'a plus de sens. La théorie des deux vérités, invoquée à chaque pas par le philosophe brabançon, couvre ses déclarations audacieuses d'un masque à

[1]) *Chart.* I. 487, n. — [2]) V. MANDONNET, *op. cit.*, chap. VI et suiv. Les deux historiens de Siger de Brabant s'accordent à dire que, en outre de ses théories averroïstes, le philosophe brabançon défend plus d'une théorie que l'on retrouve chez S. Thomas. V. BAEUMKER, *op. cit.*, p. 113. MANDONNET remarque de même que dans la doctrine des universaux, et de l'unité des formes dans les corps, Siger ne parle pas autrement que S. Thomas. (*Op. cit.*, pp. CXXXVI et CXLIX). — [3]) MANDONNET, *op. cit.*, pp. CLV et CLXXXIII et suiv. — [4]) *Ibid.* p. CLXXXII.

travers lequel il est difficile de juger son état d'âme véritable : comédie ou cynisme, ce procédé a été l'objet de la part de S. Thomas, de sévères mais justes critiques [1]).

309. Boèce le Dace et Bernier de Nivelles. — Le contemporain de Siger de Brabant, Boèce le Dace (Boetius de Dacia), est un autre prosélyte de l'averroïsme à Paris. On possède peu de renseignements sur sa vie. Il est probable qu'il subit le même sort que Siger de Brabant. Ses écrits se rapportent principalement à la logique [2]) et, dans l'un d'eux, M. Hauréau signale plusieurs thèses, secondaires il est vrai, qui correspondent à des propositions censurées en 1277 [3]). Aussi bien, un manuscrit de la Sorbonne nous déclare que Boèce est directement atteint par Étienne Tempier, et R. Lullus associe son nom à celui de Siger de Brabant.

Quant à Bernier de Nivelles, il aurait été suspect d'hérésie, en 1277, avec Siger de Brabant [4]) et cité en même temps que ce dernier au tribunal de Simon Duval, mais il n'a pas été frappé avec la même rigueur. [5])

310. Oppositions à l'averroïsme. — 1° *Les condamnations religieuses*. L'autorité religieuse s'émut à la longue des ravages produits par l'averroïsme : dans la vie pratique, le fatalisme

[1]) *De unitate intellectus,* cap. VII, et un sermon de S. Thomas ; cfr. Mandonnet, p. clxx. On peut s'étonner après cela que Dante place l'éloge de Siger dans la bouche de S. Thomas. Voici l'explication très vraisemblable que donne M. Baeumker (*op. cit.*, pp. 97 et suiv.) : Le poète de la " Divine Comédie " s'est abandonné à ses sympathies personnelles pour les hommes en vue de son temps, et n'a jamais été assez répandu dans les controverses de savants pour prendre une position franche et réfléchie en matière philosophique. De même que dans la bouche de S. Bonaventure il a pu placer l'éloge de Joachim de Flore, de même il fait proclamer par S. Thomas, les mérites de Siger de Brabant. Mandonnet a recours à une autre hypothèse, *op. cit.* ccxciii et suiv. — [2]) Citons un commentaire sur le *majus volumen Prisciani, in octo l. Topicorum,* sur les *deux analytiques,* sur les *sophismes,* des *sophismata.* Hauréau, *Journal des savants,* 1886, p. 176. Sur l'identité de Boèce le Dace, v. Mandonnet, *op. cit.*, p. ccxlii. — [3]) *In octo l. Topic.* (ibid.). — [4]) Baeumker, *op. cit.*, 65. — [5]) Mandonnet, *op. cit.*, pp. cclxv et cclviii.

et le déterminisme favorisaient l'immoralité ; dans la vie scientifique, la théorie des deux vérités ouvrait la porte au scepticisme religieux. Le premier acte répressif [1]) est le décret de 1270 où l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamne publiquement l'averroïsme et ses sectateurs [2]). L'autorité n'intervint que pour terminer une agitation doctrinale, dont fait foi notamment une lettre de Gilles de Lessines à Albert le Grand [3]). C'est encore l'averroïsme qui semble visé dans sa doctrine des deux vérités, par un décret de la faculté des arts (1271), interdisant aux maîtres de traiter des matières purement théologiques ou de formuler des propositions contraires à la théologie [4]). Ce document et d'autres démontrent que, malgré le décret de 1270, les averroïstes n'avaient pas fait trève à leurs menées. Quoi qu'il en soit, les censures bien connues de 1277 et déjà plusieurs fois citées sont expressément dirigées contre Siger de Brabant et Boèce le Dace et sanctionnées par de graves pénalités.

Ces décrets réitérés émanés de haut lieu inspirèrent à d'aucuns l'idée de rassembler les erreurs répandues dans les écoles. On n'y trouve pas seulement les thèses censurées par Étienne Tempier, mais les condamnations d'Oxford (p. 303), et parfois, comme dans la compilation de Gilles de Rome, une revue des erreurs d'Aristote, d'Averroès, d'Avicenne, d'Algazel, etc. Ces *Compilationes errorum omnium in Anglia et Parisius condemnatorum* apparaissent à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe s. [5])

[1]) Le concile de Paris de 1210 n'a qu'une valeur *préventive* (v. p. 241). — [2]) *Chart.* I, 486. — [3]) V. MANDONNET, *op. cit.*, pp. CXVII et suiv. Les 13 premières thèses dont parle la lettre de G. de Lessines coïncident avec les thèses du décret de 1270. Elles sont rappelées en tête de l'intéressante réponse d'Albert le Grand à Gilles (publiée par Mandonnet). Il ressort des deux dernières propositions mentionnées par G. de Lessines, que déjà en 1270 on essayait de faire condamner la théorie thomiste de l'unité des formes et de l'inexistence d'une matière spirituelle. — [4]) *Chart.* I, 499. Déjà en 1247, pareille interdiction avait été faite aux professeurs de logique, par le légat Odon, évêque de Tusculum, dans sa condamnation des erreurs de JEAN DE BRESCAIN : "... ne puritas studii que hactenus Parisiis viget ex præsumptione quorumdam qui theologica logicis inserentes non intelligunt neque que loquuntur, neque de quibus affirmant." *Chart.* I, 207. — [5]) *Chart.* I, 556.

2° *Les polémiques.* Albert le Grand, S. Thomas, R. Lullus — pour n'en point citer d'autres — combattent à visière levée les funestes doctrines de l'averroïsme. En outre, dans tous les écrits scolastiques du temps, on rencontre, chemin faisant, des réfutations partielles.

CHAPITRE V

LES DÉVIATIONS DE LA SCOLASTIQUE

311. Les déviations de la scolastique. — Dans tout parti où l'on défend un programme, il se rencontre des adeptes, qui, tout en souscrivant à la plupart des principes, se laissent entraîner, sur l'un ou l'autre point, — et le plus souvent de bonne foi — à des transactions compromettantes. La scolastique aussi a des adeptes qui lui inspirent de la défiance, parce qu'ils altèrent la pureté de la synthèse doctrinale par l'introduction d'éléments hétérogènes. Il en est deux principaux au XIIIe s., Roger Bacon et Raymond Lullus. Ils sont opposés de tendances, et cependant plusieurs de leurs écarts sont dus à une cause commune, le contact de leurs philosophies avec l'averroïsme. Bacon montre trop de condescendance pour l'ennemi, Lullus au contraire édifie un système de défense exagérée.

§ 1. — Roger Bacon

312. Vie et œuvres. — Tout ce qui touche à cet homme est étrange. Son existence est une longue trame de malheurs et d'irrégularités de vie, se répercutant sur sa doctrine. Comme plusieurs autres esprits indépendants de son temps, R. BACON est anglais de naissance. Rebelle doublé d'un fanfaron, il n'alla à Paris que pour critiquer les maîtres qui y enseignaient, traiter Albert le Grand d'ignare présomptueux, reprocher à S. Thomas de ne pas entendre le grec, et railler la lourde *Somme* d'A. de Halès (quæ est plus quam pondus unius equi, quam ipse non fecit sed alii). De retour à Oxford, où il

avait fait ses premières études, Bacon se fit franciscain : décision malheureuse, car son caractère altier n'etait pas fait pour se plier à une discipline. Banni d'Angleterre par ses supérieurs, il vécut en France dans un exil forcé (1257-1267), jusqu'à ce que l'intervention d'un ami puissant, le pape Clément IV, le rendît à la liberté. Mais à la mort de son protecteur, ses diatribes contre les ordres mendiants et contre des personnalités en vue lui attirèrent de nouvelles difficultés ; il fut condamné par ses supérieurs à une séquestration (1278) qui se prolongea 14 ans, et il mourut oublié de tous (1292).

L'ouvrage capital de Bacon est l'*opus majus,* dédié à Clément IV. C'est un réquisitoire violent contre les philosophes du temps, et un essai de régénération de la philosophie sur des bases scientifiques. L'*opus majus* fut complété par l'*opus minus* et l'*opus tertium.*

On peut étudier dans R. Bacon le naturaliste et le philosophe.

313. Doctrines de Bacon. — Bacon attache la plus grande importance aux sciences préparatoires et tributaires de la philosophie : notamment aux mathématiques, base de toute instruction, à la perspective, à la chimie, à la physique, aux langues « dont le troupeau des philosophes » ignore la valeur. A la théorie, il joint la pratique ; il fait des applications de la géométrie à la physique, supérieures à celles des arabes, fabrique et perfectionne des instruments d'optique [1]). Mais souvent sa science est faussée par les idées défectueuses de son temps, et notamment par les influences arabes : sa physique se confond alors avec la divination, sa chimie avec l'alchimie, et surtout son astronomie avec l'astrologie.

Quoi qu'il en soit, Bacon tient une des premières places dans un mouvement scientifique dont de récents travaux ont mis en lumière l'extension et l'intensité [2]). En accentuant les droits de la méthode expérimentale, il a réagi contre les préjugés que l'on nourrissait dans certains milieux à l'endroit des sciences d'observation.

[1]) NARBEY C. *Roger Bacon et le mouvement scientifique du XIIIe s.* (Rev. Quest. hist. Janv. 1894). — Cf. PICAVET. *La science expérimentale au XIIIe s. en Occident* (Paris, 1894). — [2]) BERTHELOT. *Les origines de l'alchimie* (Paris, 1885). — *Science et philosophie* (Paris, 1886). — *Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge* (Paris, 1889). — *Histoire des sciences. La chimie au moyen âge* (Paris, 1893, 3 vol. in-4o).

Voici les principales doctrines philosophiques du franciscain anglais : 1° Quand il parle des *rapports de la philosophie et de la théologie*, R. Bacon est pénétré de l'esprit scolastique, bien qu'il ait une tendance à amoindrir l'autorité de la raison.

En *métaphysique*, il subit généralement les influences de l'ancienne école franciscaine, à laquelle le rattachent plus étroitement et le temps même où il écrit et l'habit religieux qu'il porte. Voilà comment il se rallie à la thèse des *rationes seminales* et de la pluralité de formes. Mais c'est en idéologie surtout que s'affirme l'originalité — ou la bizarrerie — de sa philosophie.

2° *Idéologie de R. Bacon. a)* Enthousiaste des sciences naturelles, R. Bacon tente un vigoureux effort en faveur de la méthode expérimentale. Il y a, dit-il, deux modes de connaître, l'argumentation *(per argumentum)* et l'expérience *(per experientiam)*. Seul, le second mode nous donne l'absolue certitude *(sine experientia nihil potest sufficienter sciri)*, car le raisonnement, par lui-même,n'engendre pas la possession tranquille de la vérité [1]).

Les positivistes modernes se sont autorisés à tort de ces déclarations catégoriques, pour faire de Bacon le précurseur de leurs idées les plus chères ; car il y a, pour Bacon, une double expérience, source du savoir certain : l'expérience externe ou des sens extérieurs, et l'expérience interne (*illuminatio interior)*, dont il nous faut décrire la nature spéciale.

b) L'expérience interne a pour *objet*, outre les intuitions de la mystique, la connaissance scientifique du monde corporel et l'intelligence des vérités suprasensibles [2]). Mais l'expérience interne est le fruit d'une illumination divine ; et Bacon identifie Dieu avec l'*intellectus agens*, qui, par son efficience, détermine l'*intellectus passivus* à connaître. Il en conclut que l'intellect agent est un pour tous les hommes et qu'il existe en dehors de nous, suivant l'opinion d'Averroès [3]).

[1]) " Non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis ". *Opus majus*. P. 6, c. 1, p. 337 (édit. 1750). — [2]) *Ibid.* — [3]) Et sic intellectus agens secundum majores philosophos non est pars

Il importe de dire que cette théorie de Bacon n'est pas, dans sa pensée, une profession de foi averroïste, une affirmation du monopsychisme humain (p. 323), mais une simple paraphrase de la doctrine augustinienne des *rationes æternae* [1]), dont Bacon se réclame sans cesse, en disciple de l'ancienne école franciscaine. Sa volonté de rester fidèle à la scolastique et de commenter sa doctrine est établie par des déclarations formelles. Néanmoins, cette adaptation d'une terminologie et d'une doctrine averroïstes à la théorie de l'exemplarisme et du *concursus generalis* de Dieu, fausse et compromet l'idéologie scolastique. Si Dieu est « l'intellect agent », et s'il produit dans l'entendement passif la *détermination* à intelliger (*species intelligibilis*) — sans qu'un facteur immatériel, existant en nous (l'intellect agent des scolastiques, p. 282) soit appelé à concourir dans cette phase de l'idéation — peut-on éviter suffisamment les dangers de l'ontologisme et du subjectivisme? Bacon n'a pas soupçonné que si on soumettait son idéologie au crible d'un examen logique, la « scolasticité » de ses idées n'en sortirait pas saine et sauve : il n'est pas étonnant qu'on se soit défié de lui dans le parti scolastique.

314. R. Marston. — Nous trouvons une idéologie semblable à celle de R. Bacon, chez un autre Franciscain anglais, ROGER MARSTON (MERSTON), qui enseigna à Oxford durant la seconde moitié du XIII s. Dans une *quaestio disputata* : « utrum anima omnia quae cognoscit, cognoscat in luce æterna, an sibi sufficiat lux naturalis et propria ad cetera cognoscendum » [2]), il

animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili, et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo illud efficaciter probare, *ibid.*, P. 2, c. 5, p. 20. Cf. *Opus tertium*, (édit. BREWER, *Fr. Rogeri Bacon*, opera quaedam inedita, p. 74). — [1]) Ad hanc (veritatem) tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum, et eosdem superillustravit : " illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum, „ sicut dicit scriptura ; *cui sententiae philosophi ipsi concordant. Nam ponunt* intellectum agentem et possibilem, etc. *Opus majus*, p. 20. — [2]) *Quœstio disputata Fr. Rogeri Anglici*, in *De humanae cognitionis*

prend pour point de départ la même identification de Dieu et de l'intellect agent, mais il ne fait appel à cette identité que pour expliquer la connaissance des *rationes æternæ* [1]). Quelques-unes de ses déclarations sont typiques, et méritent d'être notées.

Je sais bien, dit-il, que mes contradicteurs, enivrés par le nectar philosophique (philosophico nectare inebriati), interprètent l'illumination divine, dont parle S. Augustin, dans le sens d'une simple similitude de nos intelligences créées avec la lumière increéée, à la façon dont la copie est l'imitation de son modèle. Mais c'est là fausser la pensée de S. Augustin *(pervertunt)*. S'il n'avait rien entendu dire de plus, ses raisonnements tomberaient à faux[2]). L'intellect agent n'est pas un *lumen creatum* distinct, bien que dérivé de la *lux increata* (S. Thomas, etc.), c'est la *lux increata* même.[3]) Et Marston allègue à l'appui de sa thèse cette pensée augustinienne, dont les averroïstes eux aussi (p. 324, n. 2) faisaient grand état : l'*identité* de la lumière suprême éclairant toute intelligence venant en ce monde, peut seule expliquer l'accord unanime du genre humain sur les vérités fondamentales [4]). Cette lumière, dont Dieu nous inonde, n'est donc pas un don gratuit, un accroissement surnaturel des forces natives de notre entendement ; elle

ratione anecdota quædam seraphici doctoris S. Bonaventuræ et nonnullorum ipsius discipulorum. Quaracchi 1883, p. 210. — 1) Pour les connaissances " quae per tempora variantur, „ il y a un *lumen naturale*, derivatum a luce aeterna, *ibid.*, p. 206. — 2) " Adversarius dicit hanc conclusionem sic intelligendam [quod omnia videmus in lumine quod est supra mentem], quia videlicet in lumine *derivata* a lumine quod est supra mentem... Si non intenderet Augustinus plus quam isti dicunt, falleret et deficeret ejus argumentum. „ *Ibid.*, pp. 203 et suiv. — 3) " Firmiter teneo, unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem. Sumendo namque intellectum agentem, prout dicitur ab actu illuminandi possibilem, non qualicumque illustratione, ut volunt omnes, sed pro eo quod sufficienter et complete illuminat possibilem, necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de Intellectu et Intellecto, et Avicenna in multis locis, et alii expositores Philosophi quam plurimi. „ *Ibid.*, p. 207. — 4) *Ibid.*, p. 203.

est la mise en œuvre même de ces forces, elle fait partie de notre *nature* [1]).

Il y a donc une profonde différence entre la scolastique des grands maîtres et l'illuminisme de R. Marston. Cependant, le philosophe anglais veut rester fidèle aux traditions scolastiques ; il fait des réserves et essaie de garantir à l'intelligence une certaine intervention dans la connaissance des vérités éternelles. Elle fournit notamment les concepts qui deviendront les extrêmes des jugements certains (apprehensio extremorum). S'il est vrai que *formaliter* la certitude du jugement repose sur l'évidence que la lumière divine projette sur les extrêmes, l'âme n'est pas moins principe *inchoatif* de cette certitude (inchoatio) [2]). Dans ce sens, Marston parle même d'un double intellect agent : l'un, partie de notre âme (pars animæ), correspond à une simple prédisposition naturelle de l'âme à connaître le vrai — l'autre, séparé de nous, parachève l'*inchoatio* de la nature [3]). Voilà des accouplements d'idées bien bizarres !

315. La déteinte de l'Averroïsme sur la théologie scolastique. — R. Bacon et R. Marston nous fournissent un frappant exemple de la fascination qu'exerce la théorie averroïste de l'intellect agent. Nous trouvons, sous une autre forme, la déteinte de cette même doctrine chez un groupe de théologiens qui se bornent à emprunter une *formule* antiscolastique séduisante, sans altérer les *principes* scolastiques mêmes. S. Thomas nous relate un de ces essais, entrepris par des théologiens de son temps. Dans ses commentaires sur le livre II des *Sentences*

1) Modo est ita quod lux increata adest omni creaturae intellectuali et rationali inseparabiliter, ut in ipsa omnia naturaliter cognoscibilia communiter videantur. Unde non debet dici cognitio supernaturalis, nisi quando illuminat supernaturale intuendum. „ Ad 14m, p. 216. — 2) Pp. 211 et 215, ad 12m et 13m. — 3) “ Intellectus enim agens, secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem aliquo modo, licet *incomplete*, dicitur esse pars animæ, sicut perspicuitas naturalis in oculo... Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi *complete* et *principaliter*, est substantia separata, Deus ipse „. *Ibid.* p. 208. Cf. p. 216, ad 15.

(d. 17. q. 2. in corp.), après avoir critiqué la thèse philosophique de l'intellect agent séparé, il ajoute : « Quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem ». En ce sens — le contexte le montre — que Dieu réalise par sa possession, la perfection dernière et la béatitude surnaturelle de l'âme humaine. Ces théologiens appellent *intellect agent*, le principe suprême de l'activité suréminente de notre entendement, tout en maintenant dans l'ordre naturel l'intellect agent proprement dit. Les termes seuls sont neufs, la thèse est traditionnelle, et S. Thomas peut l'appeler *satis probabilis*.

§ 2. — *Raymond Lullus*

316. Vie et œuvres. — La vie de Raymond Lullus (1235-1315) n'est pas moins aventureuse que celle de R. Bacon. Il naquit à l'île Majorque, où, pendant plusieurs années, il mena une vie relâchée à la Cour royale ; puis il renonça au monde, et entra dans l'ordre de S. François, hanté par une idée fixe à laquelle il consacra désormais son étonnante activité. R. Lullus rêvait, en effet, d'extirper l'averroïsme et d'assurer contre les infidèles le triomphe de la doctrine catholique. Il ne se borna pas à écrire tout le long de sa vie une série d'ouvrages dont certains biographes estiment le nombre à plus de mille, mais il se fit l'apôtre de ses idées et, pour les défendre, parcourut l'Europe et l'Orient. La carrière de R. Lullus est un tissu d'épisodes et de prouesses que trop souvent la légende est venue fausser. Notons qu'il mena campagne, comme R. Bacon, pour introduire dans les universités l'enseignement des langues [1]).

Lullus n'est pas seulement un philosophe; c'est en même temps un mystique, un artiste et le plus brillant écrivain catalan du moyen âge [2]).

[1]) En 1298-99, il écrit dans ce sens à l'Université de Paris et au roi de France (*Chart.* II, 83 et 84). En 1311, il part pour Vienne en vue de faire décréter par le Concile l'enseignement obligatoire des langues (*ibid.*, p. 165). — [2]) Suivant Gröber, dans son *Grundr. d. Romanischen Philologie* II, 2 (1893), p. 105, R. Lullus aurait écrit en catalan, plusieurs ouvrages que ses disciples auraient traduits en latin. Une édition des textes catalans de R. Lul-

Il a paru une édition complète des œuvres de R. Lullus de 1721-42 (Salzinger). Les traités se rapportant à l'*Ars magna* (Ars brevis, de auditu kabbalistico, Duodecim principia philosophiæ Lullianæ, Dialectica seu logica, rhetorica, ars magna) avaient été publiés auparavant à trois reprises (1598, 1607, 1617).

317. Doctrines philosophiques. — Plus âgé que Duns Scot de quelques années, R. Lullus ne subit pas son influence. Il suit sa voie propre. Son œuvre philosophique se résume dans l'élaboration d'un système théosophique et dans l'agencement du « grand art » [1]).

1° *La Théosophie.* Lullus se pose en adversaire attitré de l'averroïsme. Dans sa *Declaratio per modum dialogi contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones* — intitulée ailleurs *Liber contra errores Boetii et Sigerii* — il reprend, dans un autre ordre, les 219 propositions condamnées par le décret de 1277. A l'averroïsme R. Lullus oppose la théosophie ; il combat une erreur par une autre erreur, née, bien avant le XIIIe s., d'une exagération de la foi religieuse. Nous entendons par théosophie, une théorie qui prétend tout démontrer par la raison, même les mystères (**203**). Pour combattre la doctrine averroïste des deux vérités (p. 324), R. Lullus dénature les rapports de la philosophie et de la théologie, en effaçant les limites du rationnel et du supprarationnel, de la nature et de la révélation. Il est vrai qu'il corrige ce que ce rationalisme théosophique a d'antiscolastique, en inscrivant à la base de sa philosophie un second principe, où l'on reconnaît aisément une exagération nouvelle : la foi est la condition préalable de n'importe quelle connaissance intellectuelle. Ainsi la foi n'est plus son but à elle-même, elle n'est qu'une disposition préalable, grâce à laquelle la raison est apte à déduire *a priori*

lus par Geronimo Rossello est en cours de publication. Du XIVe s. datent bon nombre de traductions en catalan d'œuvres philosophiques. Citons le *Secretum secretorum*, des traités de Cicéron, de Sénèque, de S. Augustin, de Boèce, le *Dragmaticon* de G. de Conches, de H. de S. Victor, etc. *Ibid.*, pp, 92-101 et 102-110. — [1]) Cf. Stöckl, *op. cit.*, II[1], (1865), pp. 924-942. — Nous ne nous occupons pas des œuvres mystiques de Lullus.

toutes les vérités naturelles ou surnaturelles. Elle grandit en intensité avec la connaissance ; suivant une comparaison favorite, elle est comme l'huile qui surnage toujours sur l'eau, sans jamais se mêler avec elle.

La théosophie est un rationalisme spécifique. Elle est à la scolastique du XIIIe s. ce que l'alchimie est à la chimie, ce que l'astrologie est à l'astronomie.

2° *L'ars magna*. Pour conduire dans le détail l'exposé déductif de toute vérité, R. Lullus croyait avoir découvert une méthode logique, qu'il appela *ars magna, scientia generalis*. C'était, dans sa pensée, une machine à syllogismes, formée de tables générales d'idées qu'il aurait suffi de combiner entre elles, suivant un procédé spécial, pour voir jaillir automatiquement la solution de n'importe quelle question scientifique. R. Lullus a cherché la pierre philosophale de l'esprit, comme d'autres cherchaient la pierre philosophale des métaux. Il n'aurait pu réussir, car la méthode déductive pure est une chimère, et les arguments de l'*ars magna* n'ont pas raison contre la méthode analytico-synthétique de la scolastique.

318. Conclusion. Le Lullisme. — A part les deux théories singulières que nous venons d'indiquer, R. Lullus maintient les doctrines traditionnelles de la scolastique. On les trouve jetées pêle-mêle dans des cadres artificiels créés par l'imagination du fécond écrivain. Citons comme exemple les *duodecim principia philosophiæ*, où la Philosophie fait ses doléances à R. Lullus sur les injures que lui fait subir l'averroïsme, et où elle lui présente ses douze principes constitutifs : forma, materia, generatio, corruptio, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, motus, intellectus, voluntas, memoria.

Le « grand art » de R. Lullus, comme sa théosophie, portent en eux la preuve que nous ne sommes pas en présence d'un philosophe de marque, mais d'un esprit quelque peu dévoyé, dont les élucubrations ont plutôt desservi la scolastique.

N'empêche que R. Lullus eut de nombreux admirateurs et

disciples. On l'appelle *doctor illuminatus, tuba spiritus sancti*. Ce qui a survécu de son œuvre, c'est moins sa théosophie que l'*ars magna*. Cette machine automatique a attiré l'attention de tous ceux qui ont cherché à édifier la philosophie suivant une méthode déductive, et il est étonnant d'observer que G. Bruno, Agrippa, Lavinheta et même Leibniz en parlent avec enthousiasme.

Vers 1372, le dominicain Nicolas Eymerici porta plainte contre la doctrine de R. Lullus [1]). Une instruction fut ouverte par le pape Guillaume XI ; mais on ignore si elle aboutit à une condamnation. Eymerici a publié dans son *Dialogus contra Lullistas* et dans son *Directorium Inquisitionum* une bulle papale de 1376, ordonnant le retrait des ouvrages de R. Lullus et prohibant ses doctrines. Mais les Lullistes accusèrent Eymerici d'imposture, et le débat séculaire sur l'authenticité de la bulle papale n'est pas encore vidé [2]).

TROISIÈME PÉRIODE

La Philosophie médiévale pendant le XIVe et la première moitié du XVe s.

—

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS GÉNÉRALES

319. La philosophie occidentale, byzantine et juive. — Ainsi qu'aux périodes précédentes, la philosophie occidentale présente le mouvement d'idées le plus intéressant ; nous l'étudierons en détail.

[1]) Les magistri de l'Université de Paris (1310), Philippe, roi de France (1310) et le chancelier de Paris (1311) attestent publiquement que les œuvres de R. Lullus ne contiennent rien de contraire à la foi et aux mœurs. Mais ces protestations sont-elles authentiques? se demande Denifle (*Chart.* II. 142,144, 149). On en doute, si l'on songe qu'à cette époque personne ne contestait leur orthodoxie. — [2]) DENIFLE, *Zur Verdammung der Schriften des Raimund Lull.* (*Arch. f. Litt. u. Kirchg.* 1888, p. 352).

Quant à la philosophie byzantine, pendant le XIV[e] s., et jusqu'à la chute de l'empire grec en 1453, elle ne secoue pas sa léthargie séculaire (**238**). Elle continue avant tout de commenter, sans originalité, les deux grands penseurs qui, depuis des siècles, alimentent ses controverses. GRÉGOIRE PALAMAS, archevêque de Thessalonique (vers 1347), souscrit à des solutions platoniciennes dans son Προσωποποιΐα, qu'on peut appeler un réquisitoire de l'âme contre le corps, suivi d'une défense présentée par ce dernier [1]). De même, NICÉPHORE GREGORAS se déclare hautement pour Platon. Au contraire, l'empereur JEAN VI CANTACUZÈNE prône vigoureusement Aristote et paraphrase les premiers livres de l'Éthique à Nicomaque. THÉODORE METOCHITA et SOPHONIAS [2]) commentent d'autres traités aristotéliciens. Un personnage non moins remarquable de ce temps, NICOLAS CABAISLAS, écrit une réfutation des *Hypotyposes Pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus qui, depuis le V[e] s., sous l'influence des idées chrétiennes, avaient disparu de la circulation littéraire. Tous ces théologiens et ces philosophes ont contribué en même temps à la renaissance byzantine des lettres anciennes [3]).

Malgré les rapports de plus en plus nombreux entre Byzance et l'Occident, la philosophie byzantine n'a jamais reçu de la philosophie occidentale autant de services qu'elle lui en a rendus. Enregistrons néanmoins quelques traductions du latin en grec, qui perpétuent le mouvement inauguré par Maxime Planudes (p. 238). GEORGIUS SCHOLARIUS (Gennadius, † vers 1464), traduit les *Summulæ* de P. Hispanus, le *de sex principiis* de G. de la Porrée et des traités de S. Thomas ; de même DEMETRIUS KYDONES traduit plusieurs œuvres de S. Thomas d'Aquin.

1) Réédité par HALIX en 1885. — 2) Les commentaires de Sophonias sont édités dans les *Commentaria in Aristotelem Græca*, B[d] XXIII. Berlin 1883-84. — 3) Cfr. ELTER et RADERMACHER qui ont édité le κατα τῶν λεγομένων περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας εἰ ἔστι παρὰ Πύρρωνος τοῦ καταράτου de N. Cabasilas. (Progr. Bonn, 1899.)

Parmi les philosophes juifs du XIV s., le plus connu est LEVI BEN GERSCHOM (Gersonides), qui naquit en Provence vers 1288 et commenta les écrits d'Averroès, tout en composant des ouvrages personnels.

320. Division de cette période. — Nous divisons cette période d'après la marche de la philosophie occidentale. Comme à la période précédente, étudions successivement :

I. La scolastique. (Chapitre II)
II. L'antiscolastique. (Chap. III)
III. Les déviations de la scolastique. (Chap. IV)

CHAPITRE DEUXIÈME

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES

321. Décadence de la philosophie scolastique. — La décadence de la scolastique suit de près son apogée. Les causes qui doivent la conduire à la ruine exercent sur elle une corrosion lente, mais ininterrompue, dont les étapes rappellent la marche même de sa croissance.

Ces causes sont d'ordre général, — les unes internes : l'épuisement même de la scolastique, — les autres externes : le relâchement des études et les envahissements progressifs des philosophies antiscolastiques.

1° *L'épuisement de la scolastique.* a) Le *manque d'originalité* est le premier symptôme de cet épuisement. A partir du XIVe s., le nombre de ceux qui s'occupent de philosophie croît dans de colossales proportions [1]). Les universités se multiplient et facilitent l'accès des études philosophiques (2°); des ordres entiers s'engagent dans la mêlée des controverses. Mais cette légion

1) En 1406, la Faculté des Arts de Paris compte à elle seule plus de mille *magistri* et de dix mille membres *(supposita)*. *Chart.*, t. III, p. 604.

de philosophes ne pensent plus par eux-mêmes. Ils obéissent à un mot d'ordre et s'incorporent dans quelque grande école qui inscrit au frontispice de sa demeure le nom d'un penseur illustre. Comme tous les écrivains des périodes de décadence, ils réduisent leur travail au commentaire de la pensée d'autrui (cf. p. 166).

A mesure que les écoles se multiplient, les individualités se font plus rares. Le xiiie s. est un siècle de personnalités ; le xive et le xve s. sont des siècles de pensée impersonnelle. En dehors du « terminisme », on peut dire que la scolastique postérieure au xiiie s. n'a pas trouvé de nouveaux modes de spéculation. Et encore, le terminisme est symptomatique de ruine ; car on voit apparaître dans son œuvre un second phénomène de décomposition, qui ne tarde pas à envahir toute la scolastique, à savoir :

b) L'*altération de la synthèse doctrinale.* Les théories nouvelles, telles que les propose G. d'Occam, s'allient mal, en plus d'un point, avec la synthèse scolastique, sans cependant être en contradiction avec ses principes organiques. Elles accusent, en effet, une faiblesse de structure, un manque d'harmonie dans l'ensemble. Les querelles passionnées du terminisme, du scotisme et du thomisme ont contribué, elles aussi, à troubler l'économie de la scolastique. Et l'on peut dire la même chose de ces sottes discussions dialectiques auxquelles on se livre, dans certains milieux, à l'exclusion de toute autre étude philosophique (cf. *e*). A mesure qu'on avance dans le temps, on voit s'altérer la pureté doctrinale qui fait la force de la philosophie du xiiie s.

c) Plus funestes encore que les innovations maladroites furent les *ignorances coupables.* G. d'Occam, ses premiers partisans et ses premiers adversaires connaissent les systèmes philosophiques du xiiie s. Mais les générations suivantes ignorent de plus en plus les pensées essentielles de la scolastique, qu'ils combattent ou dont ils se glorifient. Parmi les nombreux promoteurs de nouveautés dangereuses aux xive et xve s., on

rencontre beaucoup de jeunes gens, qui n'ont pas pris la peine de s'initier à la philosophie par les études approfondies, organisées dans les facultés universitaires. Les autorités elles-mêmes n'ont rien fait pour arrêter les progrès du mal (2°), et nous verrons à la période suivante que la scolastique tombera par ignorance d'elle-même.

d) *Décadence de la langue et altération de la méthode.* La scolastique se départit de plus en plus de la *langue* sobre et précise du XIIIe s. Les barbarismes, qui jusque là n'avaient apparu qu'à l'état sporadique, et principalement dans les traductions arabo-latines, se multiplient rapidement à partir du XIV s. ; l'orthographe même dont se servent quelques docteurs trahit leur impardonnable ignorance du latin [1]).

Le terminisme et le scotisme doivent assumer la principale part de responsabilité dans cette décadence. Et comme les défauts de forme entraînent la confusion des idées, on assiste aussitôt à une altération de la *méthode* scolastique. Sous prétexte de clarté, on multiplie les distinctions, les sous-distinctions, les marches et les contremarches. C'est une vraie parodie des procédés en honneur chez les grands scolastiques, et Stöckl a pu dire avec raison, en termes un peu plats, que la scolastique finit par étouffer dans sa propre graisse.

Ces abus sont favorisés par

e) L'*avènement progressif d'une dialectique exagérée.* Nous avons précisé, à la période précédente, la place de la logique dans la philosophie scolastique. Le XIIIe s. considère la dialectique, dans sa théorie et dans sa pratique, comme une discipline de l'esprit, préparatoire à l'étude de la physique, de la métaphysique et de la morale (**280**). Qu'on relâche ce lien

[1]) *Chart.*, t. III, Introd., p. XI. Pendant le dernier quart du XIVe s., il y eut un revirement à l'Université de Paris. Quelques hommes distingués, parmi lesquels il faut citer surtout NICOLAS POILLEVILLAIN (de Clamengis), JEAN DE MONTREUIL (de Monsterolio) et aussi PIERRE D'AILLY. JEAN GERSON, et JEAN COURTECUISSE (Breviscoxae), tentèrent un vigoureux effort pour épurer le latin scientifique. Malheureusement leur œuvre n'eut aucune durée (*Chart., ibid.*, p. XII).

ou qu'on supprime cette dépendance de la logique formelle vis-à-vis des autres branches de la philosophie, et l'on verra bientôt la nouvelle émancipée prendre des allures de despote. C'est ce qui arriva après le XIIIe s. Il y a des prodromes de cette maladie intellectuelle au début du XIVe s. ; elle se dessina peu à peu et contribua, jusqu'à la chute de la scolastique, à miner ses forces organiques.

Nous dirons plus loin à quel titre le formalisme scotiste et le terminisme occamiste en furent les causes. Les *Summulæ* de P. Hispanus véhiculèrent le mal : elles provoquèrent l'apparition d'un nombre incalculable de commentaires et mirent en honneur une glose superficielle et abondante, digne de sophistes et non de philosophes.

2° *Le relâchement des études* se manifeste dans les divers centres intellectuels du temps : les ordres religieux et les universités.

a) Les *ordres religieux* constituent, comme par le passé, les pépinières principales de la science. Mais l'ardeur pour l'étude y baisse en même temps que la discipline se relâche [1]. Dans la légion de ces moines docteurs, avides de travail facile et de résultats immédiats, on peut compter sur les doigts ceux qui, par des efforts personnels et persévérants, s'élèvent au-dessus de la médiocrité régnante.

b) L'*Université de Paris* déchoit rapidement de sa grandeur. La scolastique avait grandi avec elle ; elle est entraînée dans sa chute.

Obéissant à des intrigues de tout genre, la Faculté de théologie transige avec la rigueur des règlements académiques ; moyennant des recommandations ou même de l'argent, on facilite les « actus scolastici », on écourte les années d'étude, on fait subir des examens de forme. Ce qui attire la plupart des maîtres en théologie, ce n'est plus l'acquisition de la science, mais l'appât de gros bénéfices ecclésiastiques. La

[1]) *Chart.* II. Intr., p. XI.

Faculté des arts se laisse aller aux mêmes condescendances fatales et se fait la complice de sa ruine. L'étude des arts étant le stage obligatoire de la théologie, il y avait un intérêt évident pour les hommes d'argent et d'ambition à les abréger le plus possible. Et c'est ainsi qu'on vit monter en chaire des « imberbes », dont l'ignorance n'est surpassée que par l'audace dans l'enseignement. *Categorias, perihermeneias, in cujus scriptura summus Aristoteles calamum in corde tinxisse confingitur, infantili balbutie resonant impuberes et imberbes.* [1]) Dès les dernières années du XIII[e] s., la Faculté des arts est en pleine décadence.

D'autres causes contribuent au déclin de l'Université de Paris. Sans compter les guerres avec les Flamands et les Anglais, et la terrible peste qui sévit au milieu du XIV[e] s. [2]), il faut faire entrer en ligne de compte la concurrence intellectuelle. Tandis qu'au XIII[e] s. les universités de Paris, d'Oxford et de Cambridge peuvent seules conférer la maîtrise en théologie, d'autres « studia generalia » se font octroyer ou usurpent même le pouvoir de conférer les grades de théologie [3]), et ils sont d'autant plus disposés à faciliter les promotions, que dans les débuts, le nombre de leurs étudiants était plus restreint. La multiplication de ces universités autochtones détourna de plus en plus le courant qui avait valu à Paris son long monopole. [4])

1) RICARDUS DE BURY, *Philobiblon*, anno 1344, c. 9. p. 87 (édit. 1888), cité par *Chart.* II, p. VIII. — 2) *Chart.* II, p. XII. — 3) Citons Toulouse, Pise, Prague, Florence. Voir le tableau des universités avant le XV[e] s. chez DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400.* Au XV[e] s., on érigea des universités concurrentes en France même, par exemple à Dol (1421/22), à Poitiers (1431/32), à Caen (1432), à Bordeaux (1439/41). *Chart.* IV. p. VIII. Louvain eut son université en 1425. — 4) La décadence de l'Université de Paris bat son plein à l'époque du schisme, bien qu'à aucun moment de son histoire l'Université n'ait joui d'un plus grand prestige extérieur, et n'ait mis plus de vantardise à se faire valoir. Seule, l'hégémonie intellectuelle des collèges de Sorbonne et de Navarre rappelle le glorieux passé. Cette situation troublée fut pour beaucoup dans le départ de plusieurs maîtres célèbres, qui firent bénéficier de leur renom les universités étrangères où ils se transplantèrent. C'est ainsi que Henri de Hesse se rendit à Vienne, Marsile de

En même temps, toutes ces circonstances conspirèrent pour abaisser en Occident le niveau des études théologiques, et, par voie de répercussion, des études philosophiques.

3° *Les attaques de systèmes antiscolastiques*. Les luttes du XIIIe s. avaient trempé la scolastique ; de tous les assauts elle était sortie victorieuse. Les luttes du XIVe et du XVe s. l'affaiblissent, donnent de l'assurance aux adversaires et facilitent la coalition formidable qui se dressera, à la période suivante, contre la philosophie traditionnelle.

322. Division de la philosophie scolastique. — Les écoles thomiste (Art. IV) et scotiste (Art. III) sont en présence au début du XIVe s., mais une troisième école ne tarde pas à traiter d'égale avec elles, l'école terministe. C'est par le terminisme, né quelques années à peine après la mort de Duns Scot, que nous ouvrons l'étude des philosophies scolastiques de cette période.

Aux systèmes de spéculation nous joignons les systèmes mystiques qui, plus que jamais, germent sur le terrain de la philosophie. (Art. V)

ART. II. — L'ÉCOLE TERMINISTE

§ 1. — Notions générales

323. Caractères généraux de l'école terministe. — 1° *Le simplisme à outrance*. Le terminisme du XIVe s. est né d'une réaction contre le formalisme de D. Scot. Le docteur subtil, et plus encore ses disciples immédiats, avaient introduit dans leur philosophie nombre d'entités chimériques. Que cette manie de réaliser des abstractions dût sans tarder soulever des opposi-

Inghen à Heidelberg. (*Chart.* III. pp. XIV et XV). Pendant la première moitié du XVe s., l'Université continua de jouer un rôle politique en France. Finalement Charles VI lui enleva son indépendance, et, en 1446, la soumit au Parlement. Les règlements des facultés furent réformés, en 1452, par le cardinal de Estontevilla.

tions, on le comprend sans peine. Elles se firent jour d'abord chez les thomistes. Malheureusement, à côté d'eux, un groupe de scolastiques se laissèrent aller à une réaction exagérée : ce sont les terministes. Après avoir pris pour mot d'ordre : *pluralitas non est ponenda sine necessitate*, le terminisme fit une hécatombe de notions métaphysiques, et ainsi, très souvent, il dénatura, sous prétexte de simplifier. Ce qui n'empêcha pas les terministes d'emporter de la succession de D. Scot plus d'une doctrine de détail, et surtout une tournure d'esprit caractéristique, le scepticisme.

2° *Le scepticisme.* Il ne s'agit pas ici de cette théorie décevante qui déclare illusoire toute certitude ; le dogmatisme, en effet, demeure un des caractères fondamentaux du terminisme, comme des autres systèmes scolastiques (p. 289). Nous entendons ici par scepticisme, ce besoin grandissant de restreindre la sphère de vérités qui tombent sous les prises de la démonstration rationnelle, cette tendance à humilier la raison faillible devant la foi infaillible. Le cercle des vérités indémontrables s'élargit toujours. Par eux-mêmes, ces doutes n'ont pas une signification antiscolastique (296), mais ils engendrent un malaise intellectuel, une défiance injustifiée et dangereuse : en effet, aux générations de la période suivante, ils suggéreront l'idée que tout est mauvais dans la scolastique et qu'il faut faire table rase de ses enseignements.

3° *L'envahissement de la dialectique.* L'étude du système de G. d'Occam nous apprendra à quel point les terministes mutilent la métaphysique. Or, après avoir dépossédé la métaphysique, ils parent la logique de ses dépouilles. Ce qu'ils déclarent illusion dans le monde réel, devient matière à des combinaisons subjectives, à des jeux psychiques dans le monde de nos représentations. Voilà comment le terminisme fut amené progressivement à exagérer le rôle de la dialectique. Déjà G. d'Occam met en honneur les notions logico-grammaticales de la *suppositio*, de la *significatio* etc., mais il garde une mesure. Ses disciples exploitent abusivement les cadres

nouveaux des *Summulæ* de P. Hispanus, et se livrent à des exercices d'acrobatie que la Faculté des arts de Paris essaie en vain d'interdire [1]).

Et, comme tout logicien est friand de terminologie, les occamistes multiplient sans scrupule les mots nouveaux, les barbarismes et les classifications.

324. Division. — Guillaume d'Occam est le véritable auteur du terminisme, bien qu'on trouve avant lui des précurseurs de la théorie nouvelle (§ 2). Après lui, le terminisme fut appelé à un grand succès, mais un grand nombre de disciples exagérèrent les idées du maître (§ 3).

§ 2. — Guillaume d'Occam et les précurseurs du terminisme

325. Durand de S. Pourçain et P. Aurioli. — Le terminisme trouve des précurseurs dans Durand de S. Pourçain et P. Aurioli, deux transfuges, l'un du thomisme, l'autre du scotisme [2]).

Durand de S. Pourçain, du couvent des Frères-Prêcheurs de Paris (né fin XIIIe s.), licencié en théologie en 1312, successivement évêque de Limoges (1317), de Puy (1318), de Meaux (1326), mérita le nom de *doctor resolutissimus.* Avec Thomas Walleis, Armand de Beauvoir (de Bellovisu) et les maîtres de la Faculté de théologie, il combattit l'opinion téméraire émise par Jean XXII sur la vision béatifique [3]).

Petrus Aurioli, le *doctor facundus,* auteur d'un commentaire sur les *Sentences* de P. Lombard, devint maître en théologie en 1318, ministre des Franciscains d'Aquitaine en 1319, évêque d'Aix en 1321. Il mourut avant le 23 janvier 1322 [4]).

Ces deux hommes, partis de doctrines différentes, aboutissent à des conclusions presque identiques sur une foule de problèmes de philosophie. Ils nient la réalité des universaux, l'existence des espèces intelligibles, le rôle classique de l'intellect agent, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, celle de l'âme et de ses facultés. Mais il

1) V. p. l., § 3., et § 3 du Chap. III. Cf. à ce sujet Prantl, *op. cit.*, IV, pp. 1 et suiv. — 2) Werner, *Die nachscotische Scholastik.* T. III. Wien, 1883. — 3) Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette question. On trouvera les documents qui s'y rapportent dans le *Chart.*, t. II. — 4) *Chart.*, t. II, pp. 225 et 718.

leur manque la puissance d'unifier et de synthétiser. Le véritable codificateur du terminisme ou, comme disent ses disciples, le promoteur vénérable de la doctrine nouvelle — *venerabilis inceptor* — est Guillaume d'Occam.

326. Guillaume d'Occam. Sa vie et ses œuvres. — GUILLAUME D'OCCAM [1]), né à Occam dans le comté de Surrey en Angleterre, brille vers 1320 à l'Université de Paris, où il avait commencé par suivre les leçons de Duns Scot, son confrère en religion. Il est probable qu'il enseigna aussi dans sa patrie. La première période de sa carrière est avant tout scientifique. De ce temps datent les grands ouvrages où il consigne ses théories novatrices, le *Super IV L. Sentent.*, les *Quodlibeta*, les commentaires aristotéliciens *(Expositio aurea super totam artem veterem)*, le *Tractatus logices*. Il quitta sa chaire en 1323.

Plus tard, il se consacre à la politique et aux querelles religieuses. Il prend position dans deux questions brûlantes du temps : d'une part, il défend les réformes disciplinaires des *spirituels* (p. 304), d'autre part, il mène campagne contre Boniface VIII et Jean XXII et refuse de reconnaître les droits temporels du pape.

Le XIVe s. est marqué d'événements douloureux pour la chrétienté. Dans le sein même de l'Église, ce sont les tiraillements du grand schisme, au dehors c'est l'insurrection de l'Empire contre la papauté. Peu à peu, on sent que la grande organisation intellectuelle et sociale de l'Occident se disloque. En même temps que dans l'ordre scientifique la philosophie essaie de s'affranchir de la tutelle de la théologie, dans l'ordre politique, les nationalités modernes lentement s'éveillent et s'insurgent contre la suprématie des papes. Il ne nous appartient pas ici d'entrer dans le détail de ces longues hostilités.

G. d'Occam mena la campagne des idées, et lança manifeste sur manifeste, le *Dialogus*, l'*Opus nonaginta dierum*, le *Compendium errorum Joannis papæ XXII*, les *Questiones octo de auctoritate summi pontificis*. Cité devant le tribunal ecclésiastique, le turbulent Franciscain réussit à fuir d'Avignon où il était retenu prisonnier (1328). En compagnie de Michel de Césène et de Bonne Grâce de Bergame, ses amis, il se rendit à la Cour de Louis de Bavière. C'est là que deux ans auparavant (vers 1326), Jean de Jandun et Marsile de Padoue avaient reçu l'hospitalité. Tous les historiens prêtent à G. d'Occam cette apostrophe à l'orgueilleux souverain : *Tu*

[1]) Cf. STÖCKL, *op. cit.*, t. II², pp. 976 et suiv.

me defendas gladio, ego te defendam calamo. Quand Louis de Bavière voulut légitimer le mariage adultérin de son fils, contrairement aux lois de l'Église, G. d'Occam défendit l'omnipotence absolue de l'État en matière politique. Il mourut probablement en 1347.

327. Rapports de la philosophie et de la théologie. — G. d'Occam hérite de D. Scot une tendance accentuée à *séparer* l'objet matériel de la philosophie de celui de la théologie. Comme lui, il interdit à la raison de porter ses investigations sur les vérités de foi, mais il agrandit encore, au détriment de la philosophie, ce domaine clos où l'intelligence, à ses yeux, ne peut atteindre la certitude (**296**). Entre le système du maître et celui du disciple, il n'y a qu'une différence de *degré*, non de *nature*. Pas plus que le premier, le second ne se cantonne dans le doute orgueilleux et suffisant, et il passe avec un bonheur non dissimulé des bégaiements de la raison, prise en flagrant délit d'impuissance, aux certitudes de la parole révélée.

328. Théodicée. [1]) — A la première page de la théodicée de G. d'Occam, nous trouvons une application hardie de ce scepticisme : l'existence de Dieu, son unité, son infinitude, sont indémontrables par la raison, et doivent emprunter à la révélation toute leur certitude.

Quant aux attributs de Dieu, ils ne se distinguent en rien de son essence. Ce sont des noms divers que nous appliquons arbitrairement à une chose identique : la distinction virtuelle des thomistes n'a pas plus de fondement *réel* que la distinction formelle des scotistes. On retrouve les mêmes influences du terminisme de G. d'Occam dans sa théorie des idées divines [2]).

[1]) Stöckl, *op. cit.*, II[2], pp. 986 et suiv. — [2]) Stöckl remarque que dans des matières *théologiques spéciales*, G. d'Occam introduit des théories antirationnelles, par exemple, que Dieu aurait pu s'incarner dans un bœuf ou dans une pierre. Ainsi, G. d'Occam et ses successeurs fourniront aux adversaires de la théologie catholique l'occasion de dire que non seulement il ne faut pas chercher à démontrer par la raison les vérités théologiques, mais que celles-ci sont *contraires* à la raison.

329. Les compositions de l'être contingent. — 1° G. d'Occam admet la composition de matière et de forme, mais, 2° il nie la distinction de l'universel et de l'individuel [1]). Non seulement G. d'Occam tient que « l'individuel est la vraie substance, et que l'universel tire sa forme indépendante du travail intellectif », mais il ajoute qu'en dehors de nous, l'universel n'a absolument aucune réalité, et qu'il n'existe à *aucun titre* dans la nature. Cette thèse outrancière, inspirée par les exagérations du formalisme, n'est plus seulement dirigée contre les essences communes de D. Scot (*nullo modo est res extra animam quodcumque universale* [2]), elle atteint même la théorie des essences semblables de S. Thomas (*nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel esse earum* [3]). L'universel est banni de la métaphysique et transposé dans la psychologie et la logique [4]). Nous comprendrons mieux le système intégral de G. d'Occam, en étudiant à sa suite l'aspect psychologique de la question des universaux.

Que le problème de l'individuation devienne du coup vide de sens, il est à peine besoin de le faire remarquer.

3° De même, il va sans dire que G. d'Occam nie toute distinction réelle entre l'essence et l'existence (*existentia et essentia idem omnino significant* [5])

330. Psychologie. — En psychologie, où s'accuse surtout l'originalité de l'occamisme, nous étudierons successivement la connaissance, le vouloir, la nature de l'âme. — Notons au préalable que, suivant la simplification à outrance introduite par G. d'Occam, les facultés psychiques ne diffèrent pas réellement entre elles, pas plus qu'elles ne sont distinctes de la substance même de l'âme.

1° *La connaissance* [6]). — *a)* Sa nature et ses espèces. La

[1]) Prantl, *op. cit.*, III, pp. 331 et suiv. — [2]) *Quodl.* V, q. 12. — [3]) *Expos aurea Prædicab.* Proœm. — [4]) Et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium. *Log.*, 1. 1. c. 14. — [5]) *Quodl.* II, q. 7. — [6]) Cf. Prantl, *l. cit.* et Siebeck, *Occam's Erkenntnisslehre in ihrer historischen Stellung. (Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1897, pp. 317 et suiv.)

théorie du signe. — Toute représentation cognitive est un signe (*signum*) qui, comme tel, tient la place (*supponere*) de l'objet signifié. Ce signe, appelé aussi terme (*terminus*), est *naturel* [1]), par opposition aux signes artificiels (*secundum institutionem voluntariam*) du langage et de l'écriture.

G. d'Occam énumère trois espèces de connaissances, signes naturels des choses : la connaissance (intuitive) sensible d'une part, d'autre part la connaissance intellectuelle intuitive et la connaissance intellectuelle abstractive. Nous retrouvons ici le dualisme des sens et de l'intelligence, fondamental dans l'idéologie scolastique.

Mais entre la sensation, qui a pour objet les qualités sensibles, et le concept abstrait, qui perçoit une note rapportable à un grand nombre d'êtres, ou bien saisit quelque détermination sans tenir compte de son existence ou de sa non-existence [2]), G. d'Occam intercale une connaissance intermédiaire, le concept intuitif, qui atteint l'existence ou la non-existence concrète des êtres singuliers (Cf. D. Scot) et sert de base à la connaissance des vérités contingentes [3]). Et il ajoute : « Notitia abstractiva præsupponit intuitivam » [4]).

b) Valeur critériologique de nos connaissances. Le terminisme. — Quel rapport existe-il entre les signes et les choses signifiées, entre ces diverses connaissances et la réalité objec-

[1]) Signum accipitur pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro ipso supponere. *Log.* l. 1. c. 1. Intentio est quoddam in anima quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere. *Ibid.*, c. 12. — [2]) Notitia abstractiva potest accipi dupliciter : uno modo quod sit respectu alicujus abstracti a multis singularibus... aliter..., secundum quod abstrahit ab existentia et non-existentia. *Sent.* Prol. q. 1. — [3]) Notitia intuitiva est talis notitia virtute cujus potest sciri utrum res sit vel non sit... Similiter notitia intuitiva est talis qua, quum aliqua cognoscuntur quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco... statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus. *Quodl.* VI, q. 6. — Propositio contingens potest cognosci evidenter ab intellectu, puta hec albedo est, et non per cognitionem abstractivam, quia illa abstrahit ab existentia per intuitivam. Ergo realiter differunt. *Quodl.* V, q. 5. — [4]) *Quodl.*, I, q. 14.

tive ? Une distinction s'impose : toute connaissance intuitive, sensible ou intellectuelle, atteint la chose réelle, telle qu'elle existe en dehors de nous [1]. Retenons cette déclaration. Elle nous servira à défendre G. d'Occam contre des soupçons exagérés de subjectivisme.

Les concepts abstraits sont-ils doués de la même objectivité *réelle?* Non. En dehors de nous, dit G. d'Occam, ils n'ont aucune valeur, car l'abstrait et l'universel qu'ils embrassent n'existe pas dans la réalité (329). Le concept universel, ou l'*intentio secunda*, n'est qu'un signe fictif, un produit mental auquel rien ne correspond au dehors. La pensée abstraite a pour terme direct des représentations internes, fabriquées de toutes pièces par l'entendement ; elle a pour objet des signes et non des choses signifiées : rien ne nous autorise à reporter dans le monde de la nature *réelle* les lois qui régissent les phénomènes d'un monde *idéal*.

Mais alors quelle est la fonction des universaux, pourquoi recourons-nous à ces formes artificielles ? G. d'Occam répond : L'universel tient lieu *(supponere)* dans notre esprit de la multitude des choses auxquelles on peut l'attribuer [2]. Par l'universel, nous concevons des réalités, *comme si* elles étaient communes à plusieurs, et le produit de ces concepts sert de prédicat dans nos jugements.

L'ensemble de ces thèses constitue ce que nous avons appelé plus haut le *conceptualisme* (p. 169) et, à coup sûr, c'est dénaturer la pensée d'Occam que de le ranger parmi les nominalistes. Lui-même s'insurge par avance contre cette absurde théorie qui, au mépris de l'observation psychologique, refuse à l'entendement le pouvoir d'abstraire, ou qui identifie

[1]) Singulare... est primo cognitum... quia res extra animam quæ non est signum tali cognitione primo intelligitur. *Quodl.*, I. q. 3. Notitia intuitiva est talis, quod... si Socrates *in rei veritate* sit albus... potest evidenter cognosci quod Socrates est albus. *Sent.* Prol. q. 1. — [2]) Et ideo genus non est commune pluribus per identitatem in eis, sed per quamdam communitatem signi, quomodo idem signum est commune ad plura signata. *Expos. aurea.* Praedic. de genere.

la sensation et la pensée. Si le concept abstrait n'a pas de valeur *réelle*, tout au moins ne peut-on lui méconnaître une valeur *idéale*[1]) : *Dans notre entendement* il est des objets communs et généraux. Les déclarations de G. d'Occam ne laissent pas de doute à cet égard : l'universel, dit-il, n'est pas un mot (*vox, nomen)* sans contenu pensé, un souffle creux *(flatus vocis)* [2]), une étiquette verbale, mais un objet conçu (*intentio, terminus*), substitut (*suppositio*) [3]) d'un nombre plus ou moins grand de réalités individuelles, suivant le degré même de son universalité [4]).

Voilà pourquoi nous abandonnons la classification générale qui range la philosophie de G. d'Occam parmi les systèmes nominalistes, et, reprenant son propre langage, nous appelons

[1]) Sur cette distinction, v. p. 169. — [2]) Quarta *posset* esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua, sed tantum ex institutione, *illo modo quo vox est universalis*.. sed haec opinio non videtur vera. *In l. Sent.* 1. dist. 2. qu. 8. — [3]) Quodlibet universale est intentio animæ, quæ secundum unam probabilem opinionem ab actu intelligendi non distinguitur ; unde dicunt, quod intentio qua intelligo homines est signum naturale significans hominem, ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis vel doloris ; *et est tale signum quod potest stare pro hominibus* in propositionibus mentalibus. *Summa tot. log.* L. I. c. 15. De même : intentio animæ dicitur universalis quia est signum prædicabile de multis (*ibid.* L. I., c. 14.) — Ailleurs : Illud quod prædicatur de pluribus differentibus specie, *non est aliqua res quæ sit de esse illorum* de quibus prædicatur, sed est una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res de quibus prædicatur. *Expos. aur. Prædicab.* : de genere, cité par PRANTL, III, n. 789. — [4]) " Ces prétendus nominalistes étaient, en fait, conceptualistes. Mais ils estimaient que nos concepts universels, tels les concepts de genres, d'espèces, de différences spécifiques, ne pourraient avoir un contenu objectif différent, que si les choses de la nature, les genres, les espèces, les différences spécifiques étaient autant de réalités différentes. Donc, de deux choses l'une : ou bien les genres et les espèces sont autant de réalités différentes, ce qui est absurde, car tout ce qui existe est singulier ; ou bien nos concepts n'ont pas d'objet intrinsèquement différent, et ne diffèrent que par leur relation tout extrinsèque avec les choses singulières de la nature ; cette seconde alternative, concluaient les nominalistes, est la seule plausible. Dès lors, que devenait pour eux la science ? La science est, par définition, la connaissance de l'universel. Or, les concepts universels, génériques ou spécifiques, ont tous un même contenu intrinsèque. Ce n'est donc pas sur eux que peut porter directement la science. La science ne peut porter que sur les relations extérieures de l'objet de la pensée avec les choses de la nature „. MERCIER, *Critériologie* (Louvain, 1899), p. 188.

le conceptualisme qu'il inaugure du nom d'*intentionalisme* ou de *terminisme*.

On objectait à G. d'Occam : La science est donc illusoire, puisqu'elle s'occupe de l'universel, c'est-à-dire d'un néant. — Oui, répond-il, si l'on veut dire que l'objet de la science n'est pas cette *chose* chimérique qu'on appelle la réalité universelle, mais le *terme* universel. Cependant, ce *terme* est rapportable à une multitude plus ou moins grande d'êtres individuels, indépendants les uns des autres, et ainsi la science reste en contact avec la réalité. [1])

c) Genèse de nos connaissances. Critique des *species*. La connaissance n'est pas l'intussusception d'une image (*species*) ressemblante de la chose connue, mais un acte immanent (*actus intelligendi*), devenant un signe de la chose. Dès lors, la *species intentionalis*, soit sensible, soit intellectuelle, est un rouage inutile qu'il faut supprimer de la psychologie. *Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora.* Et puisque la fonction est illusoire, illusoire aussi est l'intellect agent ou la faculté à laquelle on attribue cette fonction.

G. d'Occam entend l'*espèce* dans le sens dénaturé que nous avons relevé ailleurs ; il guerroie victorieusement contre les fausses conceptions du processus cognitif. Mais ses critiques laissent debout la saine notion de l'espèce intentionnelle ; lui-même ne comprend pas autrement que S. Thomas la genèse de nos états représentatifs, puisqu'il admet une action du dehors sur l'intelligence. C'est si vrai que les termes intellect passif et actif désignent, pour lui, l'état de passivité et d'activité de l'âme vis-à-vis de l'objet connu. [2])

2° *La volonté.* A la suite de D. Scot, G. d'Occam donne à la volonté un rôle prépondérant dans notre vie psychique. A ce

[1]) Stöckl, *Op. cit.*, p. 964. — [2]) Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus connotant diversa : quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active ; possibilis autem significat eamdem animam, connotando intellectionem receptam in anima : sed idem omnino est efficiens et recipiens. *In l. Sent.* II. q. 25.

titre, elle intervient même dans les opérations discursives de l'entendement, — avec qui, d'ailleurs, elle se confond, suivant la théorie générale des facultés. G. d'Occam proclame l'autodétermination absolue de la volonté, confond l'acte spontané avec l'acte libre ; comme le vouloir est l'essence même de l'âme et que l'essence d'une chose ne comporte ni augmentation ni diminution d'elle-même, G. d'Occam tient pour impossible toute variation dans le degré de liberté. C'est dire que, pour lui, la question du primat du vouloir sur le connaître devient oiseuse et vide de sens. Reportée dans la vie divine, l'autonomie absolue du vouloir fait de la liberté de Dieu l'arbitre souverain du bien et du mal moral. Et s'il n'y a ni bien ni mal en soi, l'inspection de notre nature ne peut rien nous apprendre sur la moralité, et l'intelligence devient impuissante à nous renseigner sur les prescriptions de la loi divine. Par une nouvelle brèche, G. d'Occam livre la psychologie au « scepticisme ».

3° *La nature de l'âme*. Sur les questions principielles, c'est le disciple de Scot qui parle. Outre le principe intellectif, l'homme possède une forme de corporéité (pp. 319 et 320) et une âme sensitive. Quant à l'âme intellectuelle, la raison ne peut, par la seule mise en œuvre de ses puissances, démontrer son immatérialité et sa spiritualité.

331. Logique. — G. d'Occam donne à la logique un regain de faveur, il fait siens les cadres prolixes des *Summulæ* de P. Hispanus. Il exproprie la métaphysique de toutes les questions qui se rapportent à l'universel, et les attribue à la logique formelle, qu'il appelle *omnium artium aptissimum instrumentum* [1]).

332. G. d'Occam, Roscelin et Abélard. — Très souvent les historiens de la philosophie médiévale rapprochent ces trois docteurs, pour établir entre eux des analogies, ou même pour

1) Voir l'exposé détaillé de la logique de G. d'Occam chez Prantl, *op. cit.*

conclure à l'identité des solutions qu'ils donnent au problème des universaux.

Or, il suffit de comparer les doctrines de G. d'Occam à celles de Roscelin, pour voir que l'on a tort de les grouper sous l'étiquette commune de « nominalisme »[1]. Sauf la négation du réalisme outré, ces deux systèmes n'ont rien qui les rapproche. Le pseudo-nominalisme de Roscelin pèche par défaut d'idées, mais si on le place dans son cadre historique, on peut le considérer comme une étape du réalisme modéré (**195**). Le pseudo-nominalisme de G. d'Occam, au contraire, fruit d'une critique approfondie de formules intégrales, est une affirmation non équivoque du conceptualisme. Nous concluons de là *que le nominalisme outré n'a pas eu de représentants dans la scolastique*. Pour le rencontrer, il faut chercher dans des philosophies non spiritualistes, supprimant toute diversité de nature entre la sensation et la pensée.

Ce n'est pas non plus sans réserves qu'on peut assimiler le pseudo-conceptualisme d'Abélard (**213**) au terminisme de G. d'Occam. Abélard prépare la formule du thomisme, G. d'Occam la combat; le premier n'affirme pas la valeur *réelle* des universaux, parce qu'il ne soulève pas formellement ce point de discussion; le second nie leur valeur réelle, de propos délibéré, pour mieux revendiquer leur objectivité purement idéale.

333. Conclusion. — C'est le terminisme conceptualiste et la théorie du signe, en même temps que la prépondérance de la logique, la *scientia rationalis*, qui constituent les éléments spécificateurs de la philosophie de G. d'Occam.

Ces éléments ont-ils altéré la synthèse de G. d'Occam au point qu'il faille la ranger parmi les doctrines antiscolastiques, comme une affirmation du subjectivisme? Nous ne le croyons pas. Pas plus que D. Scot n'a voulu être panthéiste, G. d'Occam n'a prétendu renverser les assises du dogmatisme médiéval.

[1]) Ueberwegs, *op. cit.*, p. 305, appelle G. d'Occam " der Erneuerer des Nominalismus ".

La connaissance intuitive, à ses yeux, possède une entière objectivité. Et si des critiques rigoureux ont pu dire que la conception occamiste de la science et de l'universel porte l'idéalisme dans ses flancs, il est juste de reconnaître que G. d'Occam n'a pas formulé ces conséquences dangereuses, dont plusieurs de ses disciples feront le *credo* d'une philosophie nouvelle (Chap. III, § 3). Quant à ses autres théories, elles partent des données communes, bien que de plus en plus s'altère la pureté doctrinale. De tout ceci nous concluons : G. d'Occam reste scolastique, mais ses innovations sont malheureuses et les tendances générales de son système accusent la lente déperdition des forces de la scolastique.

§ 3. — Le parti des occamistes ou des terministes

334. Puissance de l'école terministe. Mesures prohibitives. — Les doctrines de G. d'Occam trouvent un puissant écho dans les écoles philosophiques de l'Université de Paris au XIVe et au XVe s. Du vivant même de son fondateur, l'occamisme [1]) constitue un parti qui rallie de nombreux suffrages. Pour en avoir d'irrécusables témoignages, il suffit de relever, et la longue série de ceux qui souscrivent à la philosophie du *venerabilis inceptor*, et les tentatives nombreuses faites par les autorités pour endiguer la marche du flot montant.

L'occamisme a un succès de nouveauté et de réaction, et toutes les prohibitions officielles sont impuissantes à l'enrayer ; leur inefficacité démontre, une fois de plus, que les idées se combattent par des idées et non par la force des décrets. L'histoire de ces décrets jette un jour nouveau sur les doctrines de l'occamisme après G. d'Occam. Enumérons-les brièvement, afin de rechercher l'esprit qui les inspire.

[1]) Les *Reg. procur. nat. Angl.* pour 1341 emploient le terme *Occhaniste* : "... statutum facultatis contra novas opiniones quorumdam, qui vocantur Occhaniste „. *Chart.* II. 507, n. Gerson parle des controverses entre *formalistae* et *terministae*, P. Nigri se sert même du terme *conceptistae*.

En 1339, la Faculté des arts interdit dans ses chaires la doctrine occamiste que certains maîtres, nous rapporte le statut, n'enseignent pas seulement dans leurs leçons publiques, mais qu'ils discutent en cachette, et dans des *conventicula* [1]). La Faculté veut revenir aux traditions du XIIIe s. et elle justifie sa prohibition par des raisons disciplinaires : il faut respecter les règlements académiques auxquels on a juré fidélité, et il ne peut être permis à personne de *legere* des livres autres que ceux qui ont été désignés par nos prédécesseurs.

Ce rappel à l'ordre reste sans effet, puisque, quatorze mois plus tard, la Faculté renouvelle ses interdictions. Mais cette fois elle change de ton et pousse le cri d'alarme : les enseignements nouveaux sont gros de danger, ils forment un tissu d'erreurs intolérables, de nature à compromettre la philosophie comme la théologie. Le statut de 1340 est très intéressant, parce qu'il constitue un recueil des enseignements principaux qu'il s'agit de mettre au ban des écoles.

Nous apprenons d'abord que les occamistes ont surtout hérité de l'esprit dialectique du maître, et qu'ils s'attachent de préférence aux matières logico-grammaticales, mises en honneur par P. Hispanus. Pour peu qu'on l'isole du *contenu réel* de la philosophie terministe, cette logique formelle devait conduire à des discussions verbales, à des jeux de mots, dignes de sophistes et non de philosophes. Qu'on en juge. Les maîtres visés par le statut n'admettent que la *suppositio personalis* (Quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam, que esset falsa secundum suppositionem personalem terminorum... actores enim sepe utuntur aliis suppositionibus) et l'interprétation littérale (Quod nullus dicat quod nulla propositio sit distinguenda. Quod nullus dicat propositionem nullam esse concedendam, si non sit vera in ejus sensu proprio... quia Biblia

[1]) Statuimus quod nullus de cetero predictam doctrinam dogmatizare presumat audiendo vel legendo publice vel occulte, necnon conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo. *Chart.* II, 485.

et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum). Ils réduisent la science à une étude de concepts et de mots, non de choses. (Quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus que non sunt signa, id est, que non sunt termini vel orationes)[1].

Mais il est une seconde catégorie de propositions dont parle la Faculté des arts, et c'est bien ici qu'il faut chercher la principale cause des proscriptions réitérées par lesquelles les autorités poursuivent l'occamisme : certains adhérents des doctrines nouvelles, en défigurant les théories de G. d'Occam et en y introduisant des éléments étrangers, étaient arrivés à des systèmes franchement antiscolastiques[2]. — C'est ce même souci de sauvegarder à la fois la synthèse philosophique et la théologie orthodoxe, qui guide le pape Clément VI, quand en mai 1346, il écrit aux maîtres et aux étudiants de Paris pour les mettre en garde contre ces *variae et extraneae*[3]) *doctrinae sophisticae*. L'erreur, dit le Pontife, est contenue en germe dans ces théories dangereuses ; par elles, les hommes qui devraient défendre la bonne cause se font les prosélytes du mal[4]).

Chose significative : alors que, dans un espace de sept ans, nous voyons se succéder trois interdictions de l'occamisme, celui-ci prospère à Paris, la majorité des maîtres ès arts y souscrivent publiquement ou y adhèrent en secret, et, qui plus est, au temps même de Clément VI, un des professeurs les plus en vue et les plus influents, qui fut recteur de l'Université de Paris — Jean Buridan — défend ouvertement les théories nouvelles de G. d'Occam. Il y a là un conflit entre une situation de fait et une situation de droit qui s'explique peut-être par les considérants dont s'inspirent les prohibitions énu-

1) *Chart.* II, 506. — 2) V. p. 1. — 3) RICHARDUS DE BURY, *op. cit.*, pour l'année 1344, dit des maîtres parisiens : *Anglicanas* subtilitates, quibus palam detrahunt, vigiliis addiscunt. *Ibid.*, p. 590. n. — 4) Plerique quoque theologi... philosophicis questionibus et aliis curiosis disputationibus et suspectis opinionibus... se involvunt... sic quod, unde deberent prodire fructus uberes sicut antiquitus reficientes fideles..., pestifera pullulant quandoque semina.

mérées. Ce qui effraie les autorités, c'est l'abus que certains docteurs font de l'occamisme, au profit de théories *antiscolastiques* : voilà le mal qu'il faut surtout éviter. Mais à côté de ces transfuges et de ces traîtres, dont nous parlerons plus loin, il est une foule d'occamistes qui veulent rester scolastiques et qui le demeurent, malgré leurs faiblesses. Leur enseignement ne devait pas susciter les mêmes craintes ; s'ils étaient atteints par la lettre des documents prohibitifs, ils n'étaient pas visés par leur esprit. Parmi ces occamistes on compte les hommes les plus célèbres du parti : nous devons les signaler [1]).

Dans d'autres universités, l'occamisme triompha sans effort et exerça une dictature officielle. Telles, les Universités de Vienne et de Cologne, où l'on arbora comme drapeau les doctrines de Buridan, l'Université de Heidelberg qui suivit les idées de son premier recteur, Marsile d'Inghen [2]).

335. Premiers Occamistes. — J. Buridan. — Le minorite ADAM GODDAM ou VODDAM, les dominicains ARMAND DE BEAUVOIR, maître du Sacré Palais (1328), mort en 1334/40, ROBERT HOLCOT († 1349), l'augustin GRÉGOIRE DE RIMINI († 1358), successeur de Thomas de Strasbourg et prieur général des Ermites de S. Augustin (1357) sont cités parmi les premiers partisans de l'occamisme. Mais le leader incontesté des idées nouvelles pendant la première moitié du XIVe s. est Jean Buridan.

JEAN BURIDAN [3]), né à Béthune à la fin du XIIIe s., suivit les leçons de G. d'Occam à Paris. Il fut recteur en 1328, et pendant un quart de siècle occupa dans la Faculté des arts et l'Université une situation prépondérante dont bénéficia l'occamisme. Non seulement les prohibitions officielles n'empêchèrent pas J. Buridan de propager l'occamisme, mais nous voyons que deux ans après la lettre de Clément VI, le 5 août 1348, recteur et procurateurs sont d'accord

[1]) Encore au XVe s. l'autorité renouvelle ses prohibitions. En 1473/4, Louis XI essaie de bannir l'occamisme de Paris et du royaume de France, et de lui substituer le réalisme du XIIIe s. Huit ans plus tard (1481), la prohibition est levée. *Chart.* III, p. x. — [2]) C'est ainsi qu'en 1406, JÉROME DE PRAGUE s'attire des difficultés à Heidelberg pour avoir attaqué dans un *actus scolasticus* Marsile d'Inghen, Buridan et d'autres nominalistes. PRANTL, IV. p. 39, n. 156. — [3]) Cf. notre *Hist. Phil. Scol.*, etc., p. 293.

pour lui donner une marque non équivoque de confiance et de sympathie : nouvelle preuve, ce semble, que la Faculté des arts songeait moins à bannir l'occamisme qu'à réprimer certains abus dont se rendait coupable un groupe de disciples dissidents. Il est faux que J. Buridan ait enseigné à l'Université de Vienne, fondée en 1365, et qu'il ait été chassé de Paris avec Marsile d'Inghen. Ses rapports avec Jeanne de Navarre sont aussi du domaine de la légende [1]). Il mourut après 1350. Buridan écrivit des traités de logique, et laissa des commentaires sur la physique, la métaphysique, l'éthique et la politique d'Aristote, sur le traité de l'âme et les Parva Naturalia.

C'est le problème de la liberté qui fait l'objet de ses recherches de prédilection. On sait que Buridan est un précurseur du déterminisme psychologique [2]). Tout bien que l'intelligence nous propose, exerce sur le vouloir, indéterminé de sa nature, un attrait naturel, et si nous nous abandonnions à cette *complacentia*, nous choisirions nécessairement entre deux biens, celui qui nous apparaîtrait le meilleur. Mais la *liberté* que possède le vouloir lui permet de suspendre son choix, et d'imposer à la raison un nouvel examen des alternatives en présence. Notre détermination sera morale, si nous prenons pour norme de cette comparaison la fin de notre nature, l'*ordinatio finalis*. Libre à la volonté de multiplier ses sursis ; mais, quand finalement elle aura accepté sans appel le jugement de la raison, elle choisira nécessairement le bien qui lui apparaîtra le meilleur : c'est là pour Buridan l'essence même de la liberté morale [3]). Cette conclusion rappelle singulièrement la balance de Leibnitz et son impassibilité, quand deux poids la sollicitent de part de d'autre. On connaît l'histoire de l'âne, se laissant mourir de faim entre deux bottes de foin de quantité et de qualité égales. Elle ne se rencontre pas dans les écrits de Buridan, et ce sont sans doute les contem-

[1]) *Chart.* II, p. 646, n. — [2]) Cf. SIEBECK, *Die Willenslehre bei Duns Scotus*, etc., pp. 199 et suivantes (v. p. 319, n. 1), et *Beiträge Z. Entstehungsgeschichte d. neueren Psychol.* Progr. Giessen 1891. — [3]) Nous ne parlons pas de la volition nécessaire du bien en général, que Buridan explique comme les thomistes.

porains qui l'ont imaginée, pour ridiculiser la théorie. Peut-être aussi Buridan s'en est-il servi dans ses leçons orales, pour montrer la différence entre l'acte libre de l'homme et l'acte nécessité de la bête [1]) : tandis que l'animal obéit fatalement à l'inclination la plus forte, et ne peut sortir d'indécision, si on suppose son appétit sensible au point mort entre deux biens égaux, l'homme trouve dans la réflexion le moyen de découvrir finalement le bien le meilleur et de s'y rallier.

Un dernier mot. En occamiste convaincu, Buridan nie toute distinction entre les diverses facultés de l'âme. *Voluntas est intellectus et intellectus est voluntas* [2]). Cependant l'opération cognitive a le pas sur le vouloir, et c'est elle qui joue le rôle prépondérant dans la vie morale.

336. Marsile d'Inghen et Pierre d'Ailly. — Ces deux philosophes sont les colonnes de l'occamisme pendant la seconde moitié du XIVe s.

Marsile d'Inghen († 1396) acquit une haute situation à l'Université de Paris où, pendant plusieurs années, il propagea les idées de G. d'Occam [3]). Si nombreux étaient les auditeurs qui accouraient à ses leçons, quand il était *magister regens* dans la Faculté des arts, qu'on dut prévoir le cas où ses locaux seraient insuffisants pour les recevoir [4]). Il fut recteur en 1367 et 1371, et intervint dans toutes les affaires importantes de l'Université et notamment dans celles du schisme. La situation troublée de l'Université inspira peut-être son départ de Paris (vers 1379). Il se rendit à Heidelberg où il devint l'âme de la jeune Université. Marsile fut son premier recteur en 1386. Ses *quæstiones supra IV lib. Sentent.* constituent son principal ouvrage.

Pierre d'Ailly, surnommé *Aquila Franciæ*, naquit à Compiègne en 1350, étudia la théologie au collège de Navarre à Paris (1372), fut promu au doctorat en 1380, devint successivement chancelier de l'Université (1389), évêque de Puy et de Cambrai, et cardinal (1411). Il mourut en 1425. Il laissa de nombreux ouvrages, parmi lesquels on note des commentaires sur le *livre des sentences* et un traité *de anima*. Pierre d'Ailly n'est pas seulement un fidèle disciple de G. d'Occam,

1) C'est l'explication que donne Siebeck de l'histoire de l'âne, *op. cit.*, p. 204. — 2) *In Eth. Arist.*, l. 10, q. 1, fol. 204. édit. Paris, 1513. — 3) *Chart.* III, 93, 555. — 4) *Auctuarium*, etc., I, p. XXXIII.

réflétant, en théologie comme en philosophie, les doctrines les plus pures de l'occamisme ; il se rattache aussi au mysticisme, et comme tel, il a une signification spéciale dont nous parlerons plus loin.

337. Autres partisans de l'occamisme. — Parmi les autres nominalistes, citons HENRI DE HESSE (Henricus Heynbuch de Hessia), qui vers 1385 joua un rôle important à l'Université de Vienne; ALBERT DE SAXE (de Saxonia de Halberstadt † 1390), qui enseigna à Paris en 1350-60 et à Vienne, et fit grand étalage de la logique terministe [1]) ; NICOLAS D'ORESME, maître en théologie en 1362, évêque de Lisieux en 1377, mort en 1382 [2]) ; JOHANNES DORP, de Leyde, qui après avoir enseigné à Paris à la fin du XIVe et au commencement du XVe s., se rendit à Cologne où il propagea le nominalisme et publia des commentaires sur les œuvres de Buridan.

ART. III. — L'ÉCOLE SCOTISTE

338. Caractères généraux. — Duns Scot a toutes les qualités d'un chef d'école ; sa philosophie est organique, ses innovations se tiennent et se coordonnent. Autour de sa doctrine se groupera la fraction la plus importante de l'ordre franciscain, qui l'appellera fièrement *doctor ordinis*, et, jusqu'au milieu du XVIe s., semblera oublieuse des grands docteurs qui ont fixé ses premières traditions.

Au surplus, les disciples ont renchéri sur le maître. Ils ont outré son formalisme et multiplié ses abstractions. Par contrecoup, leur langue s'est embarrassée, ainsi que leur méthode et ils ont contribué autant que les terministes à la décadence des procédés scolastiques. Pour cette double raison, il importe de distinguer entre la philosophie de Scot et le scotisme.

339. Principaux scotistes. — Le premier et le plus coupable peut-être de ces disciples maladroits, qui encombrent de réalités chimériques et subtiles la métaphysique de D. Scot et soulèvent les

1) Auteur d'un traité de Logique, de *Quaestiones* sur la Logique de G. d'Occam, sur les seconds analytiques ; de *Sophismata*. PRANTL, IV, 60. — 2) V. MEUNIER, *Essai sur la vie et les ouvrages de N. d'Oresme* (Paris, 1857) et JOURDAIN, *N. d'Oresme et les astrologues de la cour de Charles V* (Excurs. etc.).

attaques des thomistes et des occamistes, est FRANÇOIS DE MAYRONIS († 1325); il fut le plus significatif parmi les successeurs immédiats de Scot et, par l'exagération des principes de son maître, mérita le titre de *Magister acutus abstractionum* [1]). Après lui, on peut citer, parmi les principaux scotistes du XIVe s., les franciscains ANTONIO ANDREAE, le doctor dulcifluus († vers 1320), JEAN CANONICUS (vers 1320), GÉRARD ODO, JEAN DE BASSOLES, un disciple préféré de Duns Scot, JOHN DUMBLETON, NICOLAS DE LIRE († vers 1349). Le clerc séculier GALTERUS BURLOEUS (Walter Burleigh, 1275 -- après 1342), surnommé *doctor planus et perspicuus*, défendit dans ses commentaires d'Aristote un réalisme qui a des points d'attache avec la doctrine de S. Thomas.

Quant à ALEXANDRE D'ALEXANDRIE († 1314), auteur de commentaires sur la *Métaphysique*, il professe le pur scotisme; et l'on peut en dire autant de LYCHETUS DE BRESCIA qui commente l'*opus Oxoniense* à la fin du XIVe s., et de NICOLAS DE ORBELLIS († 1455), dont le commentaire des sentences fut adopté comme manuel classique par les écoles franciscaines au XVe siècle.

L'école scotiste ne prit jamais la même extension que ses puissantes rivales.

ART. IV. — L'ÉCOLE THOMISTE

340. Le thomisme au XIVe s. — Le thomisme resta la meilleure part de la scolastique au XIVe et au XVe s. S. Thomas avait été élevé sur les autels, les prohibitions portées contre quelques points de sa doctrine étaient retirées et G. d'Occam lui-même les avait taxées d'arbitraires.

Les Cisterciens, les Ermites de S. Augustin, les Carmes fournissent de nombreux prosélytes du thomisme pendant les XIVe et XVe s. Parmi ces derniers, citons le prieur général GÉRARD DE BOLOGNE († 1317), un adversaire déclaré des formalités scotistes. Le chapitre général des Ermites de S. Augustin, de mai 1287, créa la *Schola Aegydiana*, en imposant à l'ordre entier les doctrines de Gilles de Rome (p. 306). Elles sont principalement thomistes en philosophie,

[1]) L'actus Sorbonicus dont il serait le promoteur est une légende. *Chart.* II, 273.

bien que, dans le domaine théologique, elles soient originales et spécifiques [1]). JACOB CAPOCCI (✝ 1308), AUGUSTINUS TRIUMPHUS D'ANCÔNE (✝ 1328), et surtout THOMAS DE STRASBOURG [2]), prieur général en 1345 (✝ 1357), mieux connu, sont de fidèles continuateurs de Gilles de Rome. On sait que GRÉGOIRE DE RIMINI vint briser avec ces traditions et embrassa le scotisme; mais, à partir du milieu du XVe s., l'unité doctrinale est rétablie dans l'ordre. C'est principalement en Italie qu'il recruta ses philosophes et ses théologiens.

JEAN DUMBLETON D'OXFORD (vers 1320), JACQUES DE DOUAI, RAOUL LE BRETON (1re moitié du XIVe s.), le sorbonniste JEAN DE POUILLI (1re moitié du XIVe s.) sont des aristotéliciens libres, qui souscrivent au réalisme modéré.

Mais la masse des thomistes et les hommes de combat se rencontrent dans l'ordre des Frères-Prêcheurs Les Dominicains du commencement du XIVe s. sont plus remarquables que leurs prédécesseurs immédiats, formés cependant aux leçons mêmes du maître. Parmi les plus ardents adversaires de Duns Scot, citons HERVÉ DE NÉDELLEC, général de l'ordre en 1318, mort en 1323, auteur de plusieurs traités philosophiques (questions sur les sentences, des traités contre Henri de Gand), JEAN DE NAPLES (✝ 1330), PIERRE DE PALUDE (✝ 1344).

Coup sur coup les chapitres généraux de l'ordre renouvellent les obligations solennelles portées en 1278 et 1279. Avec un légitime orgueil on impose les doctrines du grand philosophe qu'un décret épiscopal de 1324 n'avait pas craint d'appeler « ecclesiae lumen praefulgidum, gemma radians clericorum, flos doctorum, Universitatis Parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vitae, famae et doctrinae velut stella splendida et matutina refulgens ». [3] Le plus souvent, ces statuts chapitraux, ordonnant à l'ordre entier de se conformer aux doctrines de S. Thomas, étaient décrétés pour

[1]) WERNER, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, 1883, p. 18. — [2]) Auteur de commentaires sur le Livre des Sentences. — [3]) *Chart.* I, 280 et 281.

faire rentrer dans la bonne voie quelque frère prêcheur, dont la défection faisait scandale. C'est ainsi que le statut du chapitre général de Bologne de 1315 coïncide avec un blâme infligé la même année par le chapitre provincial d'Aretium au frère UBERTUS GUIDI [1]). De même, le chapitre général de Brives, en 1346, ne réitère l'obligation de suivre S. Thomas, que parce que plusieurs Dominicains, à Paris et ailleurs, s'étaient laissé entraîner dans le mouvement antithomiste des partisans d'Occam (Chap. III, § 3) [2]).

341. Le thomisme au XVe s. Capreolus. — Parmi les Dominicains du xve s. qui défendirent avec éclat le drapeau du thomisme, Capreolus est le plus connu. JEAN CAPREOLUS, né vers 1380 à Rodez, où il reçut sa première instruction et apprit à aimer S. Thomas, acheva ses études à Paris (vers 1409), se rendit ensuite à Toulouse, et finalement à Rodez jusqu'à sa mort en 1444. C'est au couvent de Rodez qu'il termina (vers 1432) le monumental ouvrage *Libri Defensionum* qui lui valut le titre de *Princeps thomistarum* [3]). L'unique but qu'il poursuit — c'est lui-même qui parle — est de reproduire et de mettre en valeur les opinions de S. Thomas, et de les défendre contre les objections « d'Aureolus, de Scot, de Durand, de Jean de la Rive, de Henri de Gand, de Warron, d'Adam et d'autres adversaires de S. Thomas ». [4]) Aussi le traité de Capreolus constitue un répertoire documenté de la doctrine thomiste, mise en regard du scotisme et de l'occamisme, et on peut dire une encyclopédie des controverses scolastiques des deux derniers siècles. Malheureusement, l'œuvre de Capreolus est déjà marquée au coin de certains défauts de méthode de la scolastique décadente [5]).

[1]) *Chart.* II, 173 et 174. — [2]) *Ibid.*, 591 et 592. — [3]) PÈGUES, *La biographie de Jean Capreolus* (R. Thom , juillet 1899). — [4]) *Procemium*. Cf. PÈGUES, *op. cit.*, 327. — [5]) Les œuvres complètes de Capreolus ont été éditées en 1483, 1514, 1519. Une nouvelle édition est sous presse. Commencée par le P. BONNET, des Oblats de Marie, elle est continuée par un dominicain, le P. PÈGUES, qui annonce la prochaine apparition d'un premier volume (*R. Thomiste*, mars 99).

Denys le Chartreux, dont nous parlerons plus loin, mérite, lui aussi, d'être cité parmi les thomistes du xve s.

Art. V. — Le mysticisme orthodoxe

342. Caractères généraux du mysticisme aux XIVe et XVe s. — Le xive et le xve s. furent témoins d'une vive recrudescence dans la vie mystique. La stérilité des controverses d'écoles et les erreurs auxquelles elles avaient entraîné plus d'un théologien (Chap. III, § 3) avaient inspiré à bon nombre d'hommes de science le dégoût de la scolastique, et par contre-coup avaient décidé de leurs préférences pour la vie contemplative. L'auteur de l'*Imitation de J.-C.* traduit bien ce sentiment d'âme, quand il écrit au début de son livre : « Qu'avons-nous à faire de ces disputes de l'école sur le genre et sur l'espèce ? » [1]

En même temps, les couches populaires furent travaillées par des associations puissantes qui répandirent le mysticisme dans les foules ; le caractère populaire du mysticisme pendant cette période se reflète dans ce fait, que les écrivains rédigent la plupart de leurs œuvres mystiques en langue vulgaire.

Suivant qu'ils respectent ou non la distinction essentielle de Dieu et de la créature, ils se meuvent dans une sphère d'idées conformes ou non à la philosophie de l'École. Les mystiques orthodoxes, dont nous nous occupons ici, l'emportent en nombre et en valeur. Parmi eux, citons Ruysbroeck, Gerson, Pierre d'Ailly et Denys le Chartreux.

343. Les principaux écrivains mystiques. — Jean Ruysbroeck (1293-1381) l'Admirable, chapelain de Ste-Gudule à Bruxelles, se retira dans le couvent des Augustins de Groenendael où il s'adonna à la contemplation jusqu'à sa mort. [2]) Ruysbroeck combattit le faux

[1]) L. I. Ch. 3. — [2]) Ses œuvres écrites en flamand, furent traduites en latin, notamment par Gérard Groot, son disciple, et par Surius. Les principales sont : *L'ornement des noces spirituelles*, qui passe pour son chef-d'œuvre, *le traité de la foi chrétienne, le tabernacle spirituel, les sept clôtures, des sept degrés d'amour*. V. Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge*, Bruxelles, 1892.

mysticisme représenté dans le Hainaut par les Porrettistes et les sectateurs de Blommardine (348) En relation avec les mystiques d'Outre-Rhin, il connut les écrits d'Eckehart, sans verser dans ses erreurs. Car, malgré les accusations de Gerson, la vie mystique décrite et aimée par Ruysbroeck — cette " union fertile „ de notre âme avec Dieu, qui se renouvelle sans cesse par l'amour, et réside en une " contemplation superessentielle de la Trinité, un sentir impossible à dénommer, une sublime ignorance „ — respecte la distinction réelle du Créateur et de la créature. Ruysbroeck exerça une influence déterminante sur Gérard Groot (1340-1384), le fondateur des Frères du Libre Esprit. C'est dans une de ces communautés, à Deventer, qu'on rencontre Thomas a Kempis (1380-1471.)

Vingt ans plus tard, Jean Gerson (Johannes Arnaudi de Gersonio 1364-1429) fut en France ce que Ruysbroeck était dans les Pays-Bas— avec, en plus, la célébrité et le prestige qu'assurait au mystique français une haute situation sociale. Gerson suivit les leçons de Pierre d'Ailly dans la Faculté des arts, étudia la théologie à partir de 1381, et devint chancelier de l'Université en 1395. Deux ans après, à une époque où il faisait déjà de S. Bonaventure son auteur favori, il séjourna à Bruges, le pays de Ruysbroeck, des Boghards, et des Frères du Libre Esprit. Ces circonstances achevèrent de le gagner au mysticisme, qu'il mit tout entier au service de l'Église (doctor christianissimus). De 1401 à 1407, on le retrouve dans l'enseignement à Paris; plus tard, il prit une part active aux affaires du schisme ; mais à partir de 1419, des différends politiques l'obligèrent à s'éloigner de Paris. Dans sa retraite de Lyon, où il mourut, il composa un grand nombre d'ouvrages, livrés dès 1483 à l'impression.

Les principaux traités mystiques sont : *Considerationes de theologia mystica speculativa, de theologia mystica practica. — Tractatus de elucidatione scholastica mysticæ theologiæ.* — Gerson y décrit le ravissement surnaturel de l'âme par l'amour divin. Dans cette délectation extatique, les fonctions inférieures de l'être font silence, mais Gerson s'applique minutieusement à différencier cet épanchement de la créature dans le Créateur d'avec l'union panthéistique, qu'il condamne sous toutes ses formes.

Placé au cœur des mêlées philosophiques, Gerson n'eût pu se désintéresser des débats entre scolastiques. Dans deux ouvrages, *Centilogium de conceptibus, de modis significandi,* et le *de concordantia metaphysicæ cum logica,* il mène campagne contre le formalisme qu'il suspecte de panthéisme et partant d'hétérodoxie. On

le range parfois parmi les terministes, mais il semble plutôt souscrire aux principes du réalisme thomiste.

La mystique de Gerson s'inspire de S. Bonaventure ; l'occamiste Pierre d'Ailly, au contraire, dans son *Speculum considerationis* et son *Compendium contemplationis*, décrit les stades de la contemplation mystique d'après Richard de S. Victor (p. 221).

Denys le Chartreux est à la fois l'écrivain mystique et le philosophe scolastique le plus remarquable des Pays-Bas au xve s. Il naquit à Ryckel (Limbourg) en 1402, reçut sa première éducation à St-Trond, conquit le titre de maître ès-arts à l'Université de Cologne, entra dans la Chartreuse de Ruremonde en 1423, et mourut en 1471 [1]).

Les nombreuses œuvres de Denys le Chartreux, fruit d'un travail dévorant, embrassent tous les départements de l'exégèse, de la philosophie, de la théologie et de la mystique [2]). Ces diverses sciences s'étageaient à ses yeux, et convergeaient toutes vers les illuminations de la vie contemplative.

Les commentaires sur les sentences, et sur le *de consolatione* de Boèce, la *Summa fidei catholicæ*, le *Compendium philosophicum et theologicum*, le *Dialogion de fide catholica* sont les principales productions philosophico-théologiques de Denis le Chartreux. Elles constituent de vrais manuels scolastiques, sobres et précis, où l'auteur a, de parti pris, évité les controverses subtiles qui encombraient la scolastique de son temps [3]). Denys est un disciple fervent de S. Thomas ; on peut s'en convaincre, en jetant un coup d'œil sur la *Summa fidei orthodoxæ* (L. I-III), que lui-même appelle *medulla operum S. Thomæ* [4]), et dans laquelle il suit pas à pas les matières traitées par la *Somme théologique* de S. Thomas. Sur quelques points spéciaux cependant, il s'écarte de la doctrine thomiste ; c'est ainsi que dans son commentaire du livre des sentences, il nous apprend qu'il a changé d'avis sur la question des rapports de l'essence et de l'existence, et qu'après avoir défendu la distinction réelle dans sa thèse magistrale à Cologne, il s'est rangé depuis contre cette opinion.

De même qu'en philosophie Denys se rattache à S. Thomas, en mystique il se réclame du pseudo-Denys l'aréopagite, de Ruys-

[1]) D. A. Mougel, *Dionysius der Karthæuser (1402-1471), sein Leben, sein Wirken, eine Neuausgabe seiner Werke*. Mulheim, 1898. — [2]) Une édition nouvelle, dirigée par Dom Baret à la Chartreuse de N. D. des Prés (France), est en cours de publication. En avril 1899, quinze volumes étaient imprimés. — [3]) " Impertinentes subtilitates vitare propono. .. — *In psalmos*. Prœmium. Cf. Mougel, *op. cit.*, p. 32. — [4]) T. XVII de l'édit. nouvelle, 1899.

broeck. Toute connaissance spéculative sert de préambule aux actes de la vie intérieure. L'écrivain chartreux décrit les suavités de l'extase et la voie qui y mène, dans ses commentaires du pseudo-Denys et dans ses traités *de oratione, de meditatione, de contemplatione, de donis Spiritus sancti*, etc. Il a mérité d'être surnommé le *doctor exstaticus*.

CHAPITRE III

L'ANTISCOLASTIQUE

344. Formes de l'antiscolastique pendant cette période. — C'est toujours l'averroïsme qui reste le plus terrible rival de la scolastique au XIVe et au XVe s. (§ 1). A côté se développent quelques formes du mysticisme hétérodoxe, sans grande portée scientifique (§ 2). De plus, on voit apparaître certains systèmes parasitaires, qui, pour n'avoir pas une influence bien durable, n'en sont pas moins gros d'erreurs § 3). Sur plus d'un point de doctrine, leur parenté avec l'averroïsme n'est pas méconnaissable.

§ 1. — L'averroïsme latin

345. L'averroïsme à Paris. — Malgré les décrets de l'autorité, malgré les combats que renouvelle contre lui chaque génération de docteurs, l'averroïsme lève encore la tête. Il a pour le défendre des hommes de valeur, et l'audace est de tradition chez ses partisans. [1]) A mesure que se décompose la synthèse scolastique, on voit croître le nombre des philosophes qui suivent le drapeau d'Averroès. C'est ainsi que certains disciples de G. d'Occam ont pu accueillir, sans trop de suspicion, la théorie des deux vérités : ils n'avaient, en effet, qu'un pas à franchir pour se trouver en royaume ennemi, et

1) Cf. Werner *Der Averroismus in d. christlich-peripatetischen Psychologie* (Sitzungsber. d. Akad. Wien. Phil. hist. kl. 1881, p. 175-320).

l'on comprend qu'ils ne surent pas toujours se défendre d'une erreur que le système occamiste rendait facile.

346. Jean de Jandun ou Jean de Gand. — Le régent incontesté de l'averroïsme parisien, au XIVe s., est JEAN DE JANDUN ou Jean de Gand (*de Genduno, de Ganduno* [1]).

En effet, un doute plane sur l'identité du philosophe qui composa les ouvrages influents attribués à Jean de Jandun. C'est que très longtemps on a confondu Jean de Jandun, *magister artistarum* au Collège de Navarre, puis maître en théologie, auteur du *de Laudibus Parisius* (1323) et du *defensor Pacis*, que ses turbulentes théories politiques forcèrent à chercher refuge, en compagnie de Marsile de Padoue, à la cour de Louis de Bavière [2]) (v. p. 348) — avec Jean de Gand (*de Gandavo*), un paisible théologien de Paris, curé de Kieldrecht et chanoine de Paris. En 1303, Jean de Gand enseigne la théologie à Paris, tandis que, en 1316, Jean de Jandun n'a pas encore franchi la maîtrîse ès-arts.

De ces deux hommes quel est le leader averroïste? La question est douteuse. On peut trouver un argument en faveur de Jean de Jandun dans ce fait, qu'étant à Paris, il reçut par l'intermédiaire de Marsile de Padoue et expliqua dans ses leçons un traité (*Expositio Problematum Aristot.*) de Petri d'Abano, un averroïste italien, dont nous parlerons plus loin. Quoi qu'il en soit, les commentaires sur le *de anima*, le *de cœlo et mundo*, la *métaphysique* et la *physique* d'Aristote, l'*expositio* et le commentaire du *sermo de substantia orbis* d'Averroès [3]) sont des pierres d'un même édifice, taillées par le même homme

[1]) On trouve les deux formes dans les manuscrits. — [2]) A la cour de L. de Bavière, ils rédigèrent contre le pape Jean XXII, le *Defensor Pacis* (1327), condamné l'année même de sa publication. — [3]) Nous n'avons pu trouver les commentaires sur les sentences et les *Quodlibeta* inscrits sous le nom de Jean de Jandun. L'auteur du commentaire *de anima* renvoie incidemment à plusieurs autres écrits, sortis de sa plume : *quaestiones de formatione foetus, quaestiones de gradibus et pluralitate formarum, tractatus de specie intelligibili, duo tractatus de sensu agente.* Il nous apprend également que l'un de ces traités " de sensu agente „ fut son premier ouvrage.

d'œuvres. L'averroïsme y apparaît caractérisé. Nous y rencontrons à chaque page, cet *ipsedixitisme* aveugle qui enlève aux œuvres averroïstes tout mérite d'originalité. J. de Jandun dit de lui-même qu'il est le singe d'Aristote et d'Averroès, [1]) et qu'il imite imparfaitement l'œuvre parfaite laissée par ces deux génies ; il jette un blâme sur quiconque oserait relever des contradictions chez le Commentateur. Nous trouvons plantureusement commentées dans ses œuvres les principales doctrines de l'averroïsme latin (**304**). C'est ainsi que le philosophe y démontre l'éternité du monde et du mouvement [2]), la réalisation nécessaire des possibles [3]), l'absence de tout mal dans les êtres éternels [4]), l'impossibilité pour Dieu de créer les êtres et de connaître autre chose que lui-même [5]). En psychologie, il professe l'isolement, l'unité et l'éternité de l'intellect agent : *Unus substantialiter est omnium intellectus, non plurificabilis seu multiplicabilis ad corporum multiplicationem...* [6]). L'âme intellective, dès lors, ne peut être la forme unique du composé humain, elle est réellement distincte de l'âme sensible [7]) ; et, bien que cette façon d'expliquer la constitution de notre être crée au philosophe de nombreux embarras, néanmoins il déclare sa doctrine plus satisfaisante que la théorie scolastique [8]). En morale, Jean de Jandun confond le libre et le volontaire, pour mieux défendre le déterminisme psychologique : « Liberum arbitrium est quod est gratia sui.... ergo liberum habet illud quod est gratia sui, licet ex necessitate agat » [9]). Voilà, certes, une antiscolastique caractérisée. Non moins significative est

1) Comm. sur la *metaphys.* (Venise, 1525), f. 84. — 2) Totum mundum ingenitum secundum totum necesse est esse, *de coelo et mundo* (Venise, 1552), l. 1, q. 29. ; *Phys.* l. 8, q. 3. — 3) *Metaph.* l. 9, q. 5 : " Utrum aliquid sit possibile in rerum natura quod nunquam erit „. Le philosophe répond négativement. — 4) *Ibid.*, l. 9. q. 12. — 5) *Ibid.*, f. 142 c. 3. — 6) *De anima*, l. 3, q. 7. (Venise 1552). — 7) " Anima sensitiva et intellectiva sunt diversae substantiae et formae „, *ibid.*, l. 3, q. 12. — 8) Quamvis igitur difficile sit intelligere quomodo ex materia et forma subsistente, non inhaerente, fiat unum, tamen multo difficilius est hoc intelligere de anima intellectiva et humano corpore secundum positionem catholicam quam secundum positionem commentatoris. *Ibid.*, f. 65. — 9) *De coelo et mundo*, f. 22.

l'attitude du chrétien cherchant à abriter sa foi compromise. Bien que je tienne pour vraies devant ma raison, toutes les doctrines de l'averroïsme, nous dit Jean de Jandun, je les considère pour fausses devant ma religion. Suivant la parole de S. Augustin, là gît le mérite de la foi. « Ibi cessat meritum, ubi ratio præbet experimentum. » Et pour comble : La toute-puissance miraculeuse de Dieu ne connaît pas de limites, pas même celle de l'impossible. « Responderem breviter concedendo tamquam possibilia apud Deum omnia ad quæ illae rationes deducunt tamquam impossibilia. » [1]) Cette trouvaille le met fort à l'aise et lui donne l'illusion de concilier deux choses inconciliables [2]).

Après cela, que Jean de Jandun ou Jean de Gand s'ingénie à rabattre de la réputation de S. Thomas que l'Université de Paris tenait en si haute estime, il n'y a là rien qui doive nous surprendre. Non sans dédain, l'averroïste dénigre les commentaires de cet exégète *qui putatur fuisse melior inter latinos* et il conclut : *Sed re vera salva reverentia hujus hominis, ipse inaniter laborat contra commentatorem sicut et in aliis philosophicis in quibus ei objicit... Dico quod ego non credo ei in hoc, sicut nec in aliis conclusionibus philosophicis in quibus contradicit commentatori.* [3])

Au demeurant, Jean de Jandun est un des chefs de l'école, et lui-même cite, à maints endroits de ses livres, telles monographies de ses « socii » sur des questions spéciales de la doctrine averroïste.

347. L'averroïsme en Italie. — A partir du milieu du XIVe s. — et jusqu'au XVIIe s., — le nord de l'Italie et principalement l'Univer-

[1]) *De anima* (édit. Venise), fol. 66, C. 1. — [2]) „ Quod si alicui primo adspectu non videretur sufficere ad solutiones rationum, non tamen propter hoc debet conturbari, quia certum est quod auctoritas divina majorem fidem debet facere quam quaecumque ratio humanitus inventa, „ *de anima*, f. 60, c. 1. Et dans la *Metaph.*, f. 13, c. 1 : „ Credo melius esse quoad salutem animarum nostrarum assentire et simpliciter credere, quam rationibus sophisticis ea probare et rationes ex sensibus electas debiliter et minus evidenter annotare. „ — [3]) *Physique*, f. 96, c. 4 ; 97, c. 2.

sité de Padoue devint un foyer intense d'averroïsme. On peut dire que l'Université de Padoue est tributaire des idées de Jean de Jandun, dont elle se reconnut d'ailleurs l'obligée reconnaissante. L'école averroïste y fut fondée par le médecin PETRI D'ABANO († 1316), illustrée par le servite URBAIN DE BOLOGNE († 1405), NICOLETTO VERNIA (vers 1500), et surtout par l'ermite PAUL DE VENISE († 1429) [1] et GAËTAN DE THIENE (Cajetanus Thienaeus).

Mais de moins en moins on se soucia de sauver ce semblant d'accord entre la philosophie et la théologie. L'averroïsme acquit une signification indépendante, et fut étudié pour lui-même, le jour où le souffle de la Renaissance vint affranchir toute philosophie du respect de la révélation chrétienne.

§ 2. — Le mysticisme hétérodoxe

348. Caractères généraux. — Bon nombre des grandes associations mystiques qui s'étaient multipliées au XIVe et au XVe s. ne tardèrent pas à s'inspirer d'un esprit hostile au catholicisme; elles mirent en avant des doctrines hétérodoxes et préparèrent ainsi la voie à la Réforme. L'effusion panthéiste de l'âme et de Dieu était le thème favori des pseudo-réformateurs de la vie mystique, et, comme autrefois les Amauriciens, ils pratiquaient la morale relâchée légitimée par leur panthéisme. C'est ainsi que MARGUERITE PORRETTE édita un livre condamné par les théologiens de Paris, et dans lequel elle enseignait « quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet dare naturae quidquid appetit vel desiderat. » [2]) On retrouve les mêmes doctrines chez BLOMMARDINE.

Le mysticisme hétérodoxe s'adressait davantage à des hommes de vie pratique qu'à des savants : il nous a suffi de signaler ses tendances.

1) Les *Summulæ Logicæ* de Paul de Venise furent adoptées comme Manuel classique à Padoue, par décret de 1496. — 2) *Chart.* II, 143.

§ 3. — Diverses autres formes de l'Antiscolastique

349. Leur origine. — Le système de G. d'Occam, poussé à l'extrême, contient en germe plusieurs doctrines antiscolastiques. G. d'Occam lui-même ne les a jamais formulées. Mais à peine disparaît-il de la scène universitaire, que des artistes et des théologiens, formés à l'enseignement nouveau, renchérissent sur ses affirmations, au point de dénaturer ses conclusions. C'est ainsi que la théorie du signe et du terminisme sert de prétexte, chez quelques esprits extravagants, au subjectivisme le plus radical. Si l'on abuse des *doctrines* de G. d'Occam, on abuse plus encore de sa *méthode* logico-grammaticale ; et en appliquant aux matières philosophiques et théologiques les règles subtiles que l'on énonçait sur les *proprietates terminorum*, les *consequentiæ*, les *obligatoria*, les *insolubilia* [1]), on aboutit à des conclusions paradoxales ou fausses, dont nous citerons plus loin quelques spécimens. Ce sont ces doctrines hardies de quelques occamistes qui ont inspiré, croyons-nous, les prohibitions de 1339 à 1346, et c'est bien pendant cette décade que nous rencontrons à l'Université de Paris les plus audacieux novateurs.

Mais il n'y pas que des influences occamistes dans ces doctrines tapageuses. Nous y surprenons des éléments hétérogènes dont il n'est pas toujours aisé de découvrir l'origine. Un des plus saisissables est le déterminisme théologique. D'autres théories peut-être ont été soutenues dans l'unique but de faire scandale, ou à raison même de leur incohérence. On verra, en effet, que les doctrines antiscolastiques dont nous parlons dans ce paragraphe sont amalgamées sans unité. Il a été dit plus haut que ces promoteurs de nouveautés dangereuses manquaient d'une sérieuse culture philosophique. La simple juxtaposition de leurs théories démontrera que nous sommes en présence de personnages de second ordre.

[1]) Cfr. PRANTL, *op, cit.*, 1 et suiv.

Les plus célèbres sont Nicolas d'Autrecourt, Jean de Mirecourt, Aegidius de Medonta. [1])

350. Nicolas d'Autrecourt. — Le bruyant NICOLAS D'AUTRECOURT fut l'âme d'un mouvement antiscolastique à Paris, au milieu du XIVᵉ s. En 1340, alors qu'il était maître ès arts et qu'il n'avait franchi que le baccalauréat en théologie, il fut cité par Benoît XII devant la curie romaine, avec six autres étudiants en théologie [2]), pour répondre de diverses erreurs doctrinales. Lui seul fut sévèrement frappé, ce qui prouve le rôle prépondérant qu'il a joué dans cette agitation doctrinale. En effet, six ans plus tard, la curie condamna une série de propositions de Nicolas d'Autrecourt, prononça sa déchéance de la maîtrise ès arts et lui interdit de devenir maître en théologie. La condamnation est antérieure au mois de mai 1346, et c'est le 20 mai que Clément VI, effrayé des ravages causés par ces doctrines perverses, écrit à l'Université de Paris la lettre citée plus haut. Nicolas renia ses erreurs en 1347 [3]).

Nous apprenons par les condamnations de Nicolas d'Autrecourt, qu'il écrivit neuf lettres contre un de ses contradicteurs, BERNARD D'AREZZO, et un libelle dont on ne connaît que les premiers mots : *Exigit ordo exsecutionis*. Parmi les propositions traduites devant la curie romaine, plusieurs montrent à l'évidence que leur présomptueux auteur visait à en imposer à l'Université de Paris. Il laissait entendre qu'il était inspiré de Dieu, et qu'il était chargé de régénérer la science [4]).

Les allures sophistiques de l'occamiste logicien apparaissent dans la méthode de discussion dont il use vis-à-vis de son adversaire. Lui-même nous en avertit dans une des cédules relatives à son procès : Quand maître Bernard et moi, dit-il, engagions une discussion, nous déterminions de commun accord un pre-

[1]) D'ordre purement théologique sont les " opiniones phantasticæ „ de RICHARD DE LINCOLN, à qui Benoît XIII interdit l'enseignement, et qui ne reçut qu'en 1343, du pape Clément VI la permission de lire à Paris les Sentences — les théories de JEAN GUYON, condamnées en 1348 (*Chart.* II, 541 et 622) ; celles du minorite DENIS FOULLECHAT (1364 et 1369), d'un certain SIMON DE BROSSA ? vers 1351), de JEAN DE LA CHALEUR, de NICOLAS DE ESPERNACO, de JEAN DE MONTESONO (*Chart.* III, 488). — [2]) JEAN LE SERVITE, ÉLIE DE COURSON, GUIDO DE VEELI, PIERRE DE MONTEREGALI, HENRI L'ANGLAIS. — [3]) *Chart.*, II, 505. — [4]) *Ibid.*, pp. 580 et 581.

mier principe, universellement accepté, et qui devait servir de fil conducteur dans l'échange de nos arguments. Ce premier principe est le principe de contradiction énoncé par Aristote au IVe l. de la métaphysique. [1]) Ceci posé, Nicolas mettait en avant, à l'aide de subtilités dialectiques, une foule de théories antiscolastiques. Elles sont jetées pêle-mêle dans les cédules de son procès, mais nous pouvons reconstituer le lien logique qui enchaîne un certain nombre entre elles, grâce à une réponse faite aux deux premières lettres de N. d'Autrecourt. Elle a pour auteur, non pas Bernard — qui ne semble pas avoir été de première force en philosophie — mais un certain maître Gilles [2]). Puisque le principe de contradiction — ainsi raisonnait Nicolas — est le seul principe certain et évident par lui-même, il suit qu'une vérité n'est certaine que si elle est réduite à cette affirmation primordiale de l'esprit. La certitude ne comporte pas de degré, elle existe ou elle n'existe pas [3]). Or, pour qu'une vérité puisse être ramenée au principe de contradiction, il faut que l'antécédent et le conséquent, et, en dernière analyse, que le prédicat et le sujet de la proposition certaine soient identiques. Nicolas abusait de cette considération pour enfermer l'intelligence dans l'étau du subjectivisme : il lui interdisait, en effet, de passer de la connaissance d'une chose à celle d'une autre chose, sous prétexte qu'une chose, *autre par hypothèse*, ne pourrait être identifiée à la première et que, dès lors, le jugement qui attribuerait un prédicat à un sujet différent de ce prédicat ne serait pas réductible au principe de con-

[1]) " Quando magister Bernardus predictus et ego debuissemus disputare, concordavimus ad invicem disputando conferre de primo consensu omnium principio, posito a philosopho IIIIo Metaphisice, quod est : " Impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse „, loquendo de gradu evidentie qui est in lumine naturali strictissimus. Istis suppositis dixi in predictis epistolis, eo *(sic)* quod tales conclusiones nec implicite continebant contradictionem nec explicite. „ Plus loin, il ramène ce premier principe au principe d'identité : " Item, quod hoc est primum principium et non aliud : si aliquid est, aliquid est. „ p. 583 (53). — [2]) Le document est publié par HAURÉAU, *Not. et extr. de man. lat. de bibl. nation.* T. XXXIV. 2e P., p. 332 (1895). — [3]) *Chart.*, II, p. 576 (9).

tradiction [1]). D'où il suit que le principe de causalité n'a pas de valeur [2]), et que l'observation de nos actes psychiques ne permet pas d'affirmer l'existence de facultés [3]), ni les perceptions sensibles, celle d'un monde extérieur [4]). L'existence de substances en dehors de nous est indémontrable ; car conclure de la présence de phénomènes à celle d'un fonds permanent qui les soutient, c'est inférer d'une chose à l'autre : procédé condamné par la logique [5]). Alors Nicolas raille Aristote, en disant qu'il y a à peine une ou deux certitudes dans sa philosophie [6]). Le savoir humain, pour lui, se réduit à un faisceau de connaissances intuitives, sensibles et intellectuelles, sans ordre et sans lien de dépendance. Il faut faire table rase des abstractions d'Aristote et d'Averroès, et s'en tenir au contact direct avec les phénomènes singuliers [7]).

1) " Ex his infertis talem conclusionem : quod ex eo quod una res est cognita non potest evidenter, evidentia reductibili in certitudinem primi principii, inferri quod alia res sit.„ HAURÉAU, *op. cit.*, 333. Cf. *Chart.*, II, p. 576 (5, 6, 7). — 2) *Ibid.*, p. 576 (5); 577. " Hec consequentia : *a* est et prius non fuit, igitur alia res ab *a* est, non est evidens evidentia deducta ex primo principio. „ Cf. p. 578 (29) et 580 (2). L'argument est bien développé par maître Gilles, p. 334. — 3) " Iste consequentie non sunt evidentes : actus intelligendi est; ergo intellectus est. Actus volendi est : igitur voluntas est. „ p. 578 (30). — 4) " Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentie de existentia rerum evidentia reducta seu reductibili ad evidentiam seu certitudinem primi principii. „ p. 583. — 5) " Ex his conamini probare quod Aristoteles non habuit evidentem notitiam de aliqua substantia, et cet., quia de tali vel habuisset notitiam ante omnem discursum, quod non potest esse, quia non apparent intuitive et etiam rustici scirent tales substantias esse, nec per discursum, inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, nam probatum est quod ex una re non potest evidenter inferri alia. Item, demonstrato ligno vel lapide, arguitur sic : cum omnibus apparentibus ante omnem discursum, potest esse per aliquam potentiam, puta divinam, quod substantia non sit ibi, igitur in lumine naturali non infertur evidenter quod substantia sit ibi. „ (p. 333). Cependant Nicolas admet l'existence de l'âme : " Item dixi epistola secunda ad Bernardum quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentie. „ *Chart.*, p. 577 (10). Cette proposition peu claire est expliquée par maître Gilles, qui résume cette seconde lettre avant de la réfuter : " Aristoteles nunquam habuit notitiam evidentiæ de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo per substantiam quamdam rem aliam ab objectis quinque sensuum exteriorum, et a formalibus experientiis nostris „ (p. 333). — 6) *Ibid.*, p. 334. — 7) " Quod de rebus per apparentia naturalia nulla certitudo potest haberi; illa tamen

Ce phénoménisme spécifique, avec des réminiscences occamistes, a des allures franchement antiscolastiques, et il constitue ce qu'il y a de plus clair de l'échafaudage sophistique de N. d'Autrecourt. A d'autres endroits il montre, par de nouveaux artifices de logicien, qu'il est presque équivalent de dire : Dieu est, ou Dieu n'est pas [1]), que Dieu et la créature « non sunt aliquid » [2]), que les actes de l'âme sont éternels [3]) et qu'on finit par obtenir tout ce qu'on désire [4]). Mais ce sont peut-être là des boutades ou des tours de passe-passe. Il est plus intéressant à noter que N. d'Autrecourt nie les transformations substantielles et que, conformément à la théorie atomiste, il explique la génération et la corruption des êtres naturels par l'agglutination ou la désagrégation de particules atomiques [5]). Enfin, il est non moins antiscolastique dans sa doctrine sur Dieu. On y trouve une foule d'idées directement empruntées au déterminisme théologique de Thomas Bradwardine [6]), dont le célèbre traité *de causa Dei contra Pelagium* vit le jour en 1344 et eut un grand retentissement à Paris. Avec le *doctor profundus*, N. d'Autrecourt enseigne qu'une sainte et inéluctable nécessité oblige Dieu à réaliser l'ordre du monde, que tous les phénomènes de la nature sont dus à l'action immé-

modica potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res et non ad intellectum Aristotelis et commentatoris. „ p. 580 (1). — 1) “ Item, quod propositiones : Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo „ p. 580 (3). Cf. p. 578 (33) : “ Item dixi in quadam disputatione quod contradictoria ad invicem idem significant... — 2) P. 578 (32). Cette thèse de N. d'Autrecourt est expressement rappelée dans la prohibition de la Faculté des arts de 1340 : “ Item quod nullus asserat sine distinctione vel expositione quod Socrates et Plato, vel Deus et creatura nichil sunt. „ *Chart.*, II, p. 506. — 3) P. 582 (45 et 47). — 4) P. 583. — 5) P. 581 (37). “ In rebus naturalibus non est nisi motus localis, scilicet congregationis et disgregationis, ita quod quando ad talem motum sequitur congregatio corporum athomalium naturalium, colliguntur ad invicem et sortiuntur naturam unius suppositi, dicitur generatio ; quando segregantur, dicitur corruptio ; et quando per motum localem athomalia sunt cum aliquo supposito, que fiunt talia, quod nec adventus illorum facere videtur ad motum suppositi vel ad id quod dicitur operatio naturalis ejus, tunc dicitur alteratio. — 6) Théologien d'Oxford, vers 1270-1349. Sur sa vie et son système théologique, v. Werner, *Der Augustinismus d. späteren Mittelalters*. Wien, 1883, pp. 234 et suiv.

diate de la cause première. Les applications qu'il fait de ces principes aux actes humains et au péché intéressent la théologie plus que la philosophie [1]).

351. Le déterminisme fataliste de J. de Mirecourt. — On retrouve la même déteinte de Thomas Bradwardine chez un autre bachelier en théologie de ce temps, JEAN DE MIRECOURT, condamné en 1347. Son livre sur les *Sentences* poursuit les répercussions du déterminisme théologique dans la vie morale et conclut au fatalisme le plus absolu. Il n'y a pas de libre arbitre, puisque ce n'est pas nous qui voulons, mais Dieu qui veut en nous. [2]) Le péché même est son œuvre, et on ne pourrait mal faire en le commettant. [3]) Le déterminisme de J. de Mirecourt renverse la morale scolastique au même titre que le déterminisme averroïste, avec qui il présente de grandes ressemblances.

352. Le panthéisme de Guido. — La suppression de l'activité des causes secondes mène logiquement au panthéisme. Il n'est pas étonnant que, parmi les adhérents de Th. Bradwardine, d'aucuns formulèrent les conséquences extrêmes de ses idées. Tel un certain GUIDO, que les auteurs du *Chartularium* identifient avec AEGIDIUS DE MEDONTA. Dans l'acte de révocation de ses erreurs (1354), nous voyons qu'après avoir nié la liberté morale [4]), il énonçait sans détours le principe du panthéisme. [5])

1) *Chart.*, pp. 577 (14), 584 (58) et (59). — 2) *Chart.* II, p. 612, nº 35. " Quod voluntas creata qualitercunque causat aliquid seu aliqualiter agit, illud agit seu taliter agit virtute prime cause moventis et sic causantis. „ Nº 9 : " Quod qualitercunque sit, Deus vult efficaciter sic esse, et quod voluntas divina cujuslibet rei ad extra, qualitercunque ipsa sit vel fiat ab aliquo, est efficiens prima causa. „ — 3) V. nos 9-18, 27, etc. — 4) " Dixi quod bonum meritum est a Deo, ita quod nichil est a voluntate. „ *Chart.* III, p. 22, nº 5. Cfr. nº 6. — 5) " Dixi et scripsi quod nulla creatura rationalis specialiter est in se, nisi quia Deus est sibi inesse. Ex hoc intuli in eodem scripto, quod in omni eo quod non est Deus, essentialius est non-esse, quam ipsum esse. „ *Ibid.*, nº 8.

CHAPITRE IV

LES DÉVIATIONS DE LA SCOLASTIQUE

353. Les déviations de la Scolastique. — Nous ramenons à quatre formes, les systèmes qui, tout en prétendant rester fidèles à la scolastique, se sont écartés de ses principes fondamentaux : les systèmes qui ont subi l'influence de l'averroïsme, — la mystique allemande de maître Eckehart et de son école, — la théosophie de Raymond de Sabunde, — la mystique théosophique de Nicolas de Cuse.

§ 1. — L'infiltration de l'averroïsme

A côté des averroïstes francs (chap. III, § 1), on rencontre pendant cette période, comme au XIIIe s. (314), certains scolastiques qui, à divers degrés, accusent dans leur système une *teinte* d'averroïsme, et sacrifient à quelque théorie séduisante ou habilement défendue. La dose de cette infiltration averroïste est variable et difficile à préciser. C'est ainsi qu'un des docteurs les plus considérés des Carmes, provincial de son ordre, JEAN DE BACONTHORP (Johannes Baconis († 1346) est regardé comme suspect d'averroïsme. Tout en admettant la pluralité des formes dans l'homme, l'information du corps par l'âme intellectuelle tout entière, il croit que S. Thomas n'a pas infirmé péremptoirement la thèse averroïste de l'unité de l'intellect agent [1]), et il semble disposé à y souscrire.

L'influence exercée par quelques doctrines de l'averroïsme latin sur la scolastique a été peu étudiée jusqu'ici, et nous croyons qu'on l'a souvent exagérée. [2])

§ 2. — Maître Eckehart et la mystique allemande

354. Vie et œuvres de Maître Eckehart. [3]) Le dominicain MAÎTRE ECKEHART DE HOCHEIM, né vers 1260, étudia successivement à Cologne

[1]) WERNER, *Der Averroismus in d. christ. peripat. Psych.*, etc., p. 231. — [2]) Et notamment, elle a été exagérée par WERNER, *op. cit.* — [3]) DENIFLE, *Meister Eckeharts lateinische Schriften.* (Arch. f. Litt. u. Kirchgesch. d. Mittelalt. 1886) et *Die Heimath Meister Eckeharts* (Ibid.) 1889.

et à Paris, où on le rencontre en 1302 et en 1311. Sa vie appartient à la prédication et à la mystique ; dans son couvent de Cologne il avait su grouper autour de lui un grand nombre de disciples, quand, en 1326, l'archevêque de Cologne intenta un procès contre ses doctrines. — L'année suivante, qui fut celle de sa mort, Eckehart en appela au Saint-Siège. Mais, en 1329, Jean XXII condamna 28 articles puisés dans ses écrits latins.

Eckehart en effet, dans ses sermons allemands aussi bien que dans son grand ouvrage latin *Opus tripartitum* (dont Denifle a publié de longs extraits), souscrit à un mysticisme équivoque qu'il est difficile d'absoudre du reproche de panthéisme. Avant d'esquisser cette mystique, fixons la métaphysique qui lui sert de base et l'enveloppe tout entière.

355. **Doctrines philosophiques.** — 1° *Métaphysique.* Eckehart est imprégné des doctrines scolastiques, sauf dans la théorie de l'essence et de l'existence, où apparaît sur le vif l'erreur caractéristique et fondamentale de sa philosophie.

Dieu seul, acte pur, est son être. Dans la créature, au contraire, l'*essence* ou la quiddité est distincte de l'*existence* (272). Cependant, un lien intime attache la créature à Dieu, *car Dieu est l'existence même de la créature ; celle-ci n'a d'autre être (existence) que Dieu en qui elle subsiste* (*Esse est Deus*) ; Dieu constitue donc l'actualité du monde (*Deus est primus actus formalis in omni opere artis et naturæ*), il est à la quiddité contingente ce que l'acte est à la puissance, la forme à la matière, l'unité au nombre. Comme l'*essence* créée est distincte de Dieu (*esse rerum extra in rerum natura*) et qu'il lui correspond, comme telle, une idée propre dans l'Intelligence créatrice (*omnis creatura habet esse unum in causis suis originalibus, scilicet in verbo Dei*), on ne peut faire de la métaphysique d'Eckehart un panthéisme émanatif où tout se réduit à des phénomènes de la vie divine. — Cependant, l'identité d'*existence* qui enveloppe Dieu et la créature, et dans laquelle Eckehart voit une preuve de l'ubiquité divine et de l'éternité de la création (*quod enim est inquantum hujusmodi, non fit, nec fieri potest*), semble devoir compromettre la distinction du fini et de l'infini.

Au demeurant, Eckehart ne croyait pas que sa théorie conduisît à ces graves conséquences. *Cum dicitur deum in omnibus nosse et amare solum esse et seipsum, quod est esse, hoc inquam dicentes non destruimus esse rerum, sed constituimus* [1]). Ajoutez à cela que le Dominicain allemand bâtit sur un fond traditionnel, qu'il emprunte à la scolastique ses idées, sa terminologie, et jusqu'aux défauts de sa méthode, — et vous verrez que Eckehart n'est pas un renégat, mais un scolastique de tendances et d'éducation qui n'a pas su se prémunir de fâcheuses confusions d'idées. Ces confusions se répercutent dans sa

2° *Psychologie mystique*. L'âme humaine est l'être même de Dieu; en aimant l'homme, Dieu s'aime lui-même; il ne pourrait se passer de l'homme, pas plus que l'homme ne pourrait se passer de Dieu. Nous devons nous dépouiller de nous-mêmes, nous abîmer en Dieu, et dans cette « déification » nous trouvons le suprême bonheur.

356. Eckehart et la mystique allemande. — Eckehart n'est pas l'esprit fort et génial qu'on s'est plu à représenter. Si l'histoire accorde une si grande place à son nom, c'est qu'elle reconnaît en lui le promoteur d'une littérature nationale, et d'un mouvement mystique nouveau qu'on appelle la « mystique allemande ».

Cette mystique a des allures populaires, elle est contenue dans des sermons, et se distingue à la fois par la langue dont elle se sert et par le fonds d'idées qu'elle met en œuvre. Son grand mérite est d'avoir créé une terminologie allemande, et d'avoir traduit en langue vulgaire le glossaire scolastique. L'étude de l'Être divin dans sa majestueuse tranquillité et son impénétrable mystère, l'effusion contemplative de l'âme en Dieu, les idées divines et la Sainte Trinité, tels sont les thèmes favoris — cueillis, eux aussi, dans le répertoire scolas-

1) DENIFLE, *Meister E. lat. Schriften*, pp. 494 et suiv. Pour établir sa " scolasticité ", Eckehart soumet le mot *esse* à une foule de distinctions, qui ressemblent parfois à de vrais jeux de mots.

tique — qui reviennent sans cesse sous la plume des mystiques allemands.

Eckehart n'est pas le fondateur de cette école mystique, mais il en est le premier grand représentant [1]).

Si ses œuvres latines sont tombées dans l'oubli, même chez ses contemporains, ses sermons allemands ont franchi l'enceinte des cloîtres où ils furent rédigés.

357. La mystique allemande après Eckehart. — Eckehart en effet fit école, en ce sens que ses successeurs ont vivement ressenti l'influence de sa mystique. Cette influence se fait jour notamment chez HENRI SEUSE ou SUSO (vers 1300-1366), chez TAULER (1290-1361) et chez l'auteur de la *Théologie allemande*. Eckehart est plus brillant que la plupart de ses successeurs, mais plus d'un a mieux défini les rapports de Dieu et de la créature [2]).

D'autre part, les idées mystiques d'Eckehart furent exploitées et exagérées par des sectes populaires où l'on mettait en pratique les préceptes d'une morale panthéiste. Il contribua ainsi, *indirectement*, à préparer les esprits à l'avènement de la Réforme, et c'est pour cette raison qu'il a été magnifié outre mesure par les écrivains protestants.

§ 3. — Raymond de Sabunde et la Théosophie

358. Sa vie et ses œuvres. — Nous connaissons la théosophie, ce rationalisme spécifique né d'une exagération de la foi chrétienne. Elle eut un représentant de marque au commencement du XVe s. dans la personne d'un médecin espagnol, versé à la fois dans la philosophie et la théologie, RAYMOND DE SABUNDE († 1432). Professeur à l'Université de Toulouse, Raymond est l'auteur d'une *Theologia naturalis s. liber creaturarum*, conçue dans le plus fidèle esprit de l'*ars magna* de Lullus [3]).

1) Il eut des prédécesseurs dans MATHILDE DE MAGDEBOURG († 1277), et surtout dans THIÉRY DE FRIBOURG, " le premier scolastique, qui prêcha en allemand, suivant le mode de ce qu'on appelle la mystique allemande ". DENIFLE, *op. cit.*, p. 528. — 2) DENIFLE, *op. cit.*, p. 531. — 3) Cf. STÖCKL, *op. cit.*, II², pp. 1055 et suiv.

359. Doctrines philosophiques. — L'homme, dit-il, lit la vérité dans deux livres, le livre de la nature et le livre de l'Écriture sainte. Leur contenu est identique, mais pour déchiffrer le premier, il nous faut recourir à des raisonnements; pour posséder le second, il suffit de croire à ses affirmations et à ses préceptes. « Quamvis autem omnia quæ probantur per librum creaturarum, sint scripta in libro sacræ scripturæ et ibi contineantur, et etiam illa quæ ibi contineantur in libro Bibliæ, sint in libro creaturarum, tamen aliter et aliter » [1]. Certes, la lecture du livre de la nature précède celle du livre inspiré, car pour croire à la parole divine, il faut savoir que Dieu existe; — certes, il est des vérités, comme le mystère de la S[te] Trinité, que la raison humaine ne pourrait découvrir dans l'étude du monde, si au préalable la révélation ne lui avait découvert la conclusion où mèneront ses syllogismes : ces faits démontrent que l'homme reçoit ses connaissances par deux canaux distincts, qui parallèlement déversent la vérité en son âme. L'homme est le trait d'union entre la nature sensible et la divinité. La *Theologia naturalis* cherche dans cette constitution naturelle et morale de l'humanité, l'explication des mystères providentiels du christianisme.

Nous pouvons négliger d'exposer dans le détail comment R. de Sabunde démontre devant la raison la nécessité de l'ordre naturel et surnaturel, tel que Dieu l'a réalisé : le principe seul importe dans la méthode théosophique. La philosophie de R. de Sabunde est une forme maladive de la grande pensée scolastique. Renouvelée d'une conception du XIII[e] s. (317), elle apparaît à l'époque critique qui l'a vue naître, comme un suprême mais inutile effort du génie catholique contre les invasions de pensées nouvelles. Quelque dix ans après la mort de R. de Sabunde, l'historien assistera à la ruine définitive de la théorie philosophico-religieuse que le savant Espagnol essaya de sauver.

[1]) *Theol. natur.* (éd. 1852), Tit. 212, p. 314.

§ 4. — *Nicolas de Cuse*

360. Signification philosophique de N. de Cuse. — Dans quel parti faut-il ranger NICOLAS DE CUSE, dont la philosophie bizarre se meut dans les directions les plus diverses ? Nous y entendons les premiers échos du cri de guerre de la renaissance : « A bas la secte aristotélicienne ! » Mais les colères de N. de Cuse sont dirigées surtout contre les dialecticiens qui en veulent à sa théorie mystique de la *coincidentia oppositorum* [1]). Bien que les idées de N. de Cuse soient maintes fois symptomatiques des bouleversements qui se préparent, elles constituent avant tout un syncrétisme du passé, et forment un alliage de mysticisme, de théosophie et de quasi-panthéisme. N. de Cuse est un scolastique dissident, mais il est imbu de l'esprit de l'école, il est convaincu du rôle de la philosophie chrétienne. C'est à ce titre que nous le rangeons dans la troisième période de l'histoire de la philosophie médiévale, au seuil même de la renaissance.

361. Sa vie et ses œuvres. — NICOLAS CHRYPFFS, né à Cuse (de là le nom de CUSANUS) en 1401, reçut sa première initiation à la mystique de la bouche de Gérard Groot à Deventer, étudia le droit à Padoue (1424), et s'adonna avec prédilection aux mathématiques. Entré dans les ordres, il prit position dans la controverse sur les droits du pape vis-à-vis du concile. Plus tard, le pape Eugène IV le chargea de missions importantes et Nicolas V le créa cardinal (1448). Évêque de Brixen en 1450, il eut des démêlés avec l'archiduc Sigismond d'Autriche, et mourut à Todi en 1464.

Les absorbantes fonctions que revêtit N. de Cuse, ne l'empêchèrent pas de se vouer aux sciences et à la philosophie. Il a laissé de remarquables travaux sur les mathématiques et l'astronomie [2]). Ses principaux ouvrages philosophiques sont : *de docta ignorantia*,

1) " Unde, cum nunc Aristotelica secta prævaleat, quæ heresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cujus admissione est initium ascensus in mysticam Theologiam... „ *Apologia doctæ ignorantiæ*, p. 64 des *opera omnia*, édit. Bâle, 1565. — 2) V. UEBINGER. *Die mathem. Schriften des N. Cusanus* (Phil. Jahrb. 1895-97).

apologia doctæ ignorantiæ, de conjecturis, édités à diverses reprises dans ses œuvres complètes.

362. Doctrines philosophiques. — Dans les trois livres de son ouvrage capital, *de docta ignorantia* [1], N. de Cuse étudie tour à tour Dieu ou l'Infini, l'univers et l'homme ou le fini, le Dieu rédempteur ou l'union du fini et de l'Infini. Avant d'aborder les deux premières parties, esquissons les rapports de la raison et de la foi, tels que les conçoit le cardinal philosophe.

1° *Rapports de la Philosophie et de la Théologie.* La doctrine de N. de Cuse en cette matière est empruntée de la Théosophie de Lullus. (**317**) D'une part, la lumière de la foi est indispensable à la connaissance de la vérité (*spiritus veritatis est virtus illuminativa cæci nati qui per fidem visum acquirit*), elle devient un *naturæ debitum*, sans elle l'esprit humain ressemble à un aveugle-né. D'autre part, l'intelligence n'est que l'épanouissement de la foi, et peut arriver à la connaissance démonstrative des mystères.

Pour posséder la pensée intégrale de N. de Cuse, il faut mettre en regard de cette théorie théosophique, la théorie mystique de la *docta ignorantia*.

2° *Dieu.* On ne peut appeler vérité, ni la connaissance sensible (*sensus*), ni la connaissance rationnelle (*ratio*) et abstraite qui repose sur elle, car l'une et l'autre sont mobiles et fragmentaires. Seul l'*intellectus*, soutenu par le secours surnaturel de la grâce, peut nous élever à la Vérité une et immuable qui est Dieu. Or, nous comprenons alors que l'Infini est impénétrable et inconnaissable pour nous. Cette conscience de notre ignorance constitue la vraie sagesse, la *docta ignorantia* ; elle doit servir de base à une théologie nouvelle, la théologie négative, appelée à remplacer les fausses spéculations de la théologie positive. (Cf. le pseudo-Denys, p. 144)

[1]) Cf. UEBINGER. *Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Arch. Gesch. Phil. VIII, 10).

Tandis que la ratio arrive à des conclusions divergentes ou opposées, l'intellectus s'élève à l'intuition de l'*unité* divine. En Dieu, toutes les contradictions s'unissent et s'absorbent (*coincidentia oppositorum*). Usant volontiers d'images empruntées aux mathématiques, Nicolas compare cette coïncidence des contradictoires à la ligne courbe qui se confond avec la ligne droite, quand on diminue la courbe à l'infini, à l'hypoténuse qui se confond avec les deux autres côtés du triangle, quand on élargit l'angle droit à l'infini. Dieu, dit N. de Cuse, est l'infiniment grand, et dès lors (!), comme il ne saurait être moindre qu'il n'est, il est à la fois l'infiniment petit. Excluant de son sein tout être opposé à lui, Dieu est le seul être, il est la *complicatio omnium* : en lui se réduisent à l'unité la multitude des êtres de l'univers. L'homme ne peut connaître positivement aucune essence, parce qu'il ne peut obtenir de Dieu, qui les contient toutes, aucune connaissance positive. *Consequens est omnem humanam veri positionem esse conjecturam.*

Nous touchons du doigt la théorie capitale et l'erreur fondamentale de Nicolas de Cuse. A l'instar des mystiques allemands, qui exercent sur lui une incontestable influence, il semble faire de Dieu le fonds consubstantiel où l'univers plonge ses racines. L'univers contient *explicite*, ce que Dieu contient *implicite*, ou, pour reprendre une expression heureuse et séculaire, les choses sont des *théophanies* divines. Le cardinal catholique est-il donc panthéiste, comme J. Scot Eriugène dont il tient sa terminologie, ou comme David de Dinant pour qui il ne cache pas ses sympathies ? Il s'en défend vivement dans son *Apologia doctæ ignorantiæ* contre un certain Venchus, qui l'avait attaqué et taxé d'hérétique. Mais on peut dire de lui comme d'Eckehart : il fait fléchir la logique au profit de son orthodoxie, et retient de force les conséquences de ses prémisses.

3° *L'univers créé.* Dieu crée la *matière*, ou l'être en puissance, mais la matière ne peut exister comme telle, elle exige une information substantielle (270). Et après que nous avons

entendu N. de Cuse appeler Dieu la forme de tout, *actus omnium*, il affirme, pour éviter le panthéisme, que Dieu n'est dans la créature que le prototype de sa réalité, sans se confondre avec elle.

L'homme est le centre de la création, et l'image la plus parfaite de Dieu, car il résume en lui l'univers, par la représentation qu'il s'en forme, comme Dieu résume en lui la réalité des autres êtres. Sur les grandes théories de la psychologie, Nicolas parle en vrai scolastique : l'âme, forme substantielle du corps, est spirituelle et immortelle (277). Nos connaissances abstraites ont une origine sensible, mais nous savons déjà qu'au-dessus de la ratio, l'intellectus nous met en contact avec la Vérité suprême. Dans cette vision suréminente où toutes les contradictions de la science humaine sont résolues, l'âme est rivée si étroitement à Dieu, que cette union ressemble à une déification.

363. Influence de N. de Cuse. — Les idées de Nicolas de Cuse le rattachent au passé par leur origine, à l'avenir par l'influence qu'elles devaient exercer. A l'époque où écrit le cardinal allemand, la philosophie est à un tournant de son histoire, et les idées bouillonnent trop fiévreusement dans les têtes, pour qu'il puisse surgir une *école Cusienne* dans le sens strict du mot, comme jadis avaient surgi une école thomiste et une école scotiste. [1]) Par contre, nombreux sont les

[1]) Jacques le Fèvre d'Etaples (Jacobus Faber Stapulensis, 1455-1537) fit connaître les doctrines de N. de Cuse en France, et édita ses ouvrages, en même temps que ceux du Pseudo-Denys. Il y eut un parti de *Fabristes*. Un des disciples de J. le Fèvre, Charles Bouillée (Carolus Bovillus, vers 1470-1553), est l'auteur d'une série d'ouvrages où l'on reconnaît nettement, au travers de pensées originales, l'influence de N. de Cuse. Charles Bouillée professe la plus pure théosophie. (Est enim intelligentia fidei consummatio, fides vero intelligentiæ dispositio sacrumque initium). Bien qu'il méconnaisse la nature des espèces intentionnelles, de l'intellect agent et donne une interprétation arbitraire de plusieurs théories péripatéticiennes, Bouillée appartient à la scolastique plus encore que N. de Cuse, et il a su éviter dans sa philosophie toute teinte de panthéisme.

écrivains de la Renaissance, qui, tout en cherchant des orientations personnelles, subissent l'ascendant de Nicolas de Cuse. Il suffira de citer ici le nom de Giordano Bruno, qui bâtit sur les prémisses du philosophe catholique un panthéisme naturaliste haineux de tout christianisme (v. p. 1.)

QUATRIÈME PÉRIODE

La philosophie médiévale depuis la seconde moitié du XVe s. jusqu'au XVIIe s.

CHAPITRE Ier

NOTIONS GÉNÉRALES

364. Coup d'œil général sur cette période. — On s'accorde généralement à considérer la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, comme la fin du moyen âge, dans le sens étroit du mot. En réalité, l'effondrement de l'empire Byzantin n'est qu'un épisode de l'ère des bouleversements profonds qui déterminent à la fois la ruine de la civilisation médiévale et l'avènement des sociétés modernes. La seconde moitié du xve et le xvie s. constituent un tournant dans l'histoire de l'humanité, et sont les témoins d'une révolution universelle : non seulement en philosophie, mais dans les arts et les sciences en général ; non seulement dans la culture intellectuelle, mais en politique, en religion, et dans les conditions mêmes de la vie économique et sociale. Si les événements remarquables que nous aurons à relever dans ces divers domaines sont gros de l'avenir, ils sont en même temps la continuation du passé : cette observation se vérifie surtout dans le mouvement philosophique, et c'est pourquoi l'on peut rattacher à l'époque médiévale l'ère de transition qui occupe la seconde moitié du xve et le xvie s.

1° Le fait dominant en *politique* est la *constitution des nationalités*. A l'unité de l'empire chrétien se substituent une multiplicité d'États, poursuivant des politiques diverses, suivant les nécessités de leurs intérêts égoïstes. C'est cet égoïsme national qui attise la lutte des rois contre les papes et qui met obstacle à une coalition européenne contre les envahissements des Turcs. (Cf. p. 349).

En même temps que s'affirment les libertés politiques et individuelles, la féodalité s'effrite et tombe, et les grandes découvertes maritimes déplacent l'axe de l'économie mondiale.

2° Dans l'ordre *intellectuel*, un souffle de renouveau se répand sur toute l'Europe. C'est la *Renaissance*, ou le retour vers l'antiquité.

a) L'Italie est son *berceau* ; les papes et les princes se font ses protecteurs. Décentralisée en une foule de petites républiques, l'Italie semblait préparée tout exprès pour favoriser la rapide expansion des idées nouvelles et leur étonnante diversité. Mais de l'Italie le mouvement novateur se propage comme une traînée de poudre en France, en Angleterre, en Allemagne, dans les Pays-Bas.

b) Parmi les *causes* de la Renaissance, figurent au premier rang l'invention de l'imprimerie, qui jeta à profusion sur l'Europe les œuvres nouvelles, et l'exode de savants grecs en Italie, où les attirait une hospitalité princière [1]). Quand ces émigrés de la science s'en vinrent dans les cités italiennes chanter la grandeur de la civilisation antique, ils trouvèrent un milieu propice. Car les relations scientifiques entre Byzance et l'Italie, dont on peut placer le point de départ au XIIIe s., s'étaient multipliées au XIVe s., à la faveur d'un commerce devenu intense et des tentatives de rapprochement entre l'Église latine et l'Église grecque (Concile de Ferrare 1438). Un moine latin de la Calabre, BARLAAM, apprit le grec

1) La plupart des humanistes byzantins se rencontrent en Italie avant 1453, c'est-à-dire avant la prise de Constantinople. Ce n'est donc pas la chute de leur empire, qui a déterminé la première émigration des savants grecs.

à Pétrarque (1304-1374) et lui communiqua son enthousiasme pour l'antiquité classique. LEONTIUS PILATUS, disciple de Barlaam († 1348), devint le maître de Boccace (vers 1360), traduisit Homère, et occupa à Florence la première chaire de littérature grecque. Un élève de Pétrarque, JEAN MALPIGHI, enseigna le latin à Padoue et à Florence; le byzantin MANUEL CHRYSOLORAS († 1415) ouvrit des cours de langue et littérature grecques et fut le maître du célèbre humaniste LEONARDUS ARETINUS (L. Bruni, † 1444), etc. Au XVe s., l'engoûment pour la littérature classique prit les proportions d'une folie universelle.

c) La Renaissance revêt, en effet, des *formes* multiples ; mais sa première manifestation se traduit par un retour vers l'*art et la littérature* de l'antiquité latine et grecque.

Cependant, imitant le style des auteurs anciens, on se pénètre forcément de leurs idées. Le paganisme s'infiltre dans l'éducation et dans les mœurs, et en même temps la *philosophie* remet en honneur les systèmes anciens dans leur pureté archaïque. A côté de la renaissance *artistique*, apparaît une renaissance *philosophique*.

On peut dire aussi qu'il y eut une renaissance *scientifique*. La découverte de l'Amérique élargit l'horizon du monde *géographique*, comme plus tard la découverte du télescope devait reculer à l'infini les limites de l'univers créé. On s'habitua à voir large et grand, et on puisa dans l'amour de la nature une passion féconde pour les sciences d'observation.

3° Presque contemporaine de la grande révolution intellectuelle de la Renaissance, apparaît la grande révolution religieuse dite la *Réforme*. L'abaissement général de la foi et des mœurs, le mysticisme allemand postérieur à Eckehart, les défections lamentables des schismatiques d'Occident avaient ouvert et aplani les voies au protestantisme. A l'organisation ecclésiastique de l'Église universelle, celui-ci n'oppose pas seulement une hiérarchie nouvelle, propre à chaque église nationale, mais il modifie le dogme catholique dans plusieurs

de ses thèses essentielles. Les échos de la dogmatique protestante vont se répercuter par ce moyen dans le domaine de la philosophie.

365. Division de la philosophie pendant cette période. — Vis-à-vis de la scolastique, l'héritière affaiblie d'un glorieux passé, se dressent, dès le début de cette période, les nombreux systèmes issus de la Renaissance. Chacun d'eux a des griefs à faire valoir contre la vieille suzeraine, et chacun d'eux fait une brèche à son antique patrimoine. Cette coalition formidable des forces antiscolastiques aura facilement raison de la philosophie traditionnelle : eu égard à ce résultat final, nous commençons l'étude de cette période par l'examen des systèmes antiscolastiques (Chap. II). Il n'y aura pas lieu, comme aux périodes précédentes, de distinguer, à côté de la scolastique (Chap. III), des déviations de la scolastique : la routine, l'épuisement, la perte de l'esprit d'initiative et — secondairement — la nécessité de consacrer tout ce qui leur restait d'énergie à la lutte pour l'existence, font obstacle, dans les divers groupes scolastiques, à ces écarts parfois dangereux, toujours intéressants, et indices non équivoques d'une grande vitalité.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE ANTISCOLASTIQUE

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES

366. Caractères généraux. — 1° *L'indépendance vis-à-vis du dogme catholique.* S'affranchir des dogmes séculaires proposés par l'Église catholique comme guides et comme limites aux investigations rationnelles, cultiver la philosophie sur des terrains nouveaux, ouvrir des voies autres que celles de la

tradition, et, sous prétexte d'indépendance, lâcher toutes brides à la pensée orgueilleuse, tel est le caractère *presque universel* des systèmes issus de la Renaissance. Les plus exagérés parmi ces nouveaux philosophes jettent par dessus bord tout enseignement religieux ; ils font grand état des doutes perpétués par les scotistes et les occamistes sur la démonstration de certains dogmes, et ils s'en autorisent notamment pour enseigner que tout dogme est antirationnel. D'autres continuent à mettre leurs spéculations au service de croyances nouvelles, mais revendiquent hautement le droit de les choisir, et d'en construire l'édifice à leur fantaisie. Exceptionnellement, et à l'état sporadique, nous rencontrons quelques novateurs qui prétendent sauvegarder leurs croyances catholiques.

On peut appeler *naturalisme*, dans le sens le plus large du mot, [1]) toute philosophie qui rejette le contrôle du dogme catholique, dans la mesure que nous avons indiquée plus haut (**268**), et cherche dans les lumières *naturelles* de la raison le critère absolu du vrai et du faux.

2° *La haine de la scolastique* unit entre eux les systèmes issus de la Renaissance — ceux-là même qui affirment leur soumission au dogme catholique [2]).

3° *L'hétérogénéité des systèmes*. En dehors des points de contact purement négatifs que nous venons de signaler, rien n'unit entre elles les doctrines philosophiques de la Renaissance. Livrées à elles-mêmes, elles se développent dans des directions disparates et souvent opposées : diversité des langues, décentralisation académique par l'érection incessante d'universités nouvelles, surtout effritement de la pensée et, dans un même système, mosaïque de théories parfois incompatibles, tout cela donne à la philosophie de la Renaissance une physionomie spécifique dans l'histoire.

4° *Le manque d'originalité et d'unité synthétique*. Bon

1) V. p. 410, une autre acception de ce mot. — 2) Nouvelle preuve que la subordination de la philosophie à la théologie catholique n'est pas le caractère distinctif de la scolastique (Cf. p. 148, n. 1).

nombre des systèmes de la Renaissance ne sont que des décalques plus ou moins fidèles de systèmes anciens. Tous manquent de cette unité organique qui fait la puissance et la beauté d'une conception. La philosophie de ce temps ressemble à une folle échappée du logis, s'essayant tour à tour à une série d'entreprises stériles. Comme c'est le fait de toutes les époques de transition, l'œuvre philosophique de la Renaissance n'a pas laissé d'empreinte durable.

367. Division de la philosophie antiscolastique. — Dans les premiers temps d'admiration aveugle pour le passé, on veut restaurer les philosophies de la Grèce, en leurs formes archaïques. Mais on ne remonte pas le cours des siècles, pas plus qu'on n'arrête la marche des idées. Au retour vers le passé, la Renaissance ajoute presque aussitôt des recherches nouvelles. On peut dire, en général, que ces premiers systèmes philosophiques de la Renaissance sont indépendants de tout dogme. S'il en est, parmi leurs représentants, qui affectent de concilier leurs spéculations avec la religion catholique, ils en font une préoccupation secondaire, et, pour tranquilliser leur conscience, souscrivent à quelques théories religieuses, qui, le plus souvent, n'ont pas d'attache avec le reste de leur philosophie.

A côté de ce premier groupe de systèmes, il en est un second pour lequel la religion constitue une partie intégrante. Mais le dogme devant lequel ils s'inclinent, n'est pas celui que reconnaît la scolastique — l'ennemie commune qu'on ne saurait assez honnir et traquer ; — il est emprunté soit à la réforme protestante, soit à des religions ésotériques, soit à la philosophie même.

Cette efflorescence de systèmes qui s'entrecroisent et s'excluent, devait provoquer dans les esprits la lassitude et la défiance. Ce résultat se traduit dans le scepticisme, qui fournit l'épilogue de ce pénible enfantement d'idées.

En conséquence, nous divisons les systèmes antiscolastiques de la Renaissance en trois groupes :

I. Les systèmes indépendants de tout dogme (Art. II).

II. Les systèmes philosophiques mis en harmonie avec des religions nouvelles (Art. III).

III. Le scepticisme (Art. IV).

ART. II. — LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES INDÉPENDANTS DES DOGMES

368. Résumé. — La dialectique des rhéteurs (§ 1), le platonisme (§ 2), l'aristotélisme (§ 3), le stoïcisme et quelques systèmes secondaires (§ 4) furent les modalités marquantes de la simple restauration de l'antiquité.

Les recherches nouvelles de la Renaissance visent deux objectifs principaux : la nature (§ 5) et le droit social (§ 6).

§ 1. — Les Philologues humanistes

369. Influence des philologues sur la philosophie [1]. — C'est aux formes pures du latin et du grec classiques que la Renaissance consacre son premier culte. L'engoûment littéraire des raffinés de ce temps confine à la folie. On considère que l'étude des anciens peut seule faire des hommes (humanisme, humanités) et, sous l'irrésistible poussée de ces conceptions exclusives, on voit la plupart des universités d'Europe introduire chez elles dans une large mesure l'étude des grammaires et des langues anciennes [2].

Est-il étonnant que les admirateurs de la langue cicéronienne se prirent d'un dégoût profond pour les formes vieillies dont fourmillait la scolastique décadente ? Sa terminologie philosophique, sa phrase lourde et embarrassée, tout en elle était taxé de « barbarisme », tout était raillé avec une sanglante ironie.

D'autre part, on engloba le fond et la forme dans une même réprobation, et l'on conclut que ces Béotiens, incapables

[1] Cf. notre *Hist. de la phil. scol.*, etc., pp. 317 et suiv. — [2] *Chart.* III, pp. x et xi.

d'écrire, étaient tout autant incapables de penser. Ainsi l'humanisme livra le premier et le plus terrible assaut à la scolastique et la discrédita tout entière. Ce fut son œuvre négative.

Mais si l'humanisme excelle à démolir Aristote et les « péripatéticiens » [1]), ses essais philosophiques font sourire. L'idée fondamentale de la philosophie des philologues humanistes est la réduction de la philosophie à la dialectique, et de la dialectique à la rhétorique. Ils confondent la science des choses avec l'art de raisonner, et l'art de raisonner avec l'art de bien discourir. Les plus grands philosophes sont Quintilien et Cicéron, parce qu'ils ont été les plus grands rhéteurs !

370. Les principaux humanistes antiscolastiques. — Parmi les principaux humanistes dont les idées boursouflées ont eu une influence en philosophie, il faut citer avant tout Laurentius Valla (1407-1459), un Italien qui mena à la fois l'attaque contre la scolastique et contre la religion. Ses *dialecticæ disputationes contra Aristotelicos* ne sont qu'un perpétuel persiflage de la dialectique aristotélicienne. Il trouva un imitateur dans Rodolphe Agricola (1442-1485), qui conçut dans le même esprit son *de inventione dialectica*.

Non moins incisif est l'espagnol L. Vivès (1492-1540. *De causis corruptarum artium, in Pseudodialecticos, de initiis, sectis et laudibus philosophiæ*), qui prit le dégoût de la scolastique aux leçons de Jean Dullaert, à Paris. Vivès propagea ses idées humanistes et antiscolastiques dans les Pays-Bas, à Louvain notamment, où il entra en relation avec Érasme. Plus tard, il se rendit en Angleterre, mais revint mourir à Bruges, en 1540.

Plus significatives, mais non moins impuissantes, sont les conceptions de Marius Nizolius, de Modène, (1498-1575), qui passa sa vie à se nourrir des œuvres de Cicéron (*Thesaurus Ciceronianus*) et attaqua la scolastique dans un traité *Contra Pseudophilosophos*, édité par Leibniz, en 1670. Du catalogue des sciences philosophiques il raie la dialectique et la métaphysique, pour les remplacer par la rhétorique. A la science de l'être, il substitue la science du mot, et nie la valeur

[1]) C'est le nom qu'un grand nombre d'écrivains de la Renaissance donnent aux scolastiques.

réelle de l'universel. En même temps il propose une éducation philosophique nouvelle, basée sur l'étude de la grammaire, de la linguistique et de la littérature, et une division de la philosophie en physique, politique et rhétorique.

371. P. Ramus et le Ramisme. — Dans le même ordre d'idées gravite le plus influent de tous ces philosophes-humanistes, PIERRE DE LA RAMÉE (Petrus Ramus, 1515-1572). A peine âgé de 21 ans, il soutint dans une thèse publique, que tout ce qu'avait enseigné Aristote n'était que mensonge. Ce fut la profession de foi de toute sa vie. Dès ce temps, il rêva de régénérer la dialectique et exposa ses idées, en 1543, dans les *Dialecticæ institutiones* et les *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*. Une violente opposition accueillit ces ouvrages. Ramus fut interdit par ordre de François Ier. Mais, à la mort de ce dernier (1544), il reprit l'enseignement de la philosophie au collège de Presle et réédita ses ouvrages. En 1562, Ramus embrassa le calvinisme : cette abjuration, en même temps qu'elle lui valut des sympathies en Allemagne, augmenta à Paris le nombre de ses adversaires et le força de quitter la France. Quand il y rentra, en 1571, il périt dans le massacre de la Saint-Barthélemy.

Dans ses *Dialecticæ Institutiones*, Ramus distingue la dialectique naturelle et la dialectique artificielle, calquant les règles de celle-ci sur le fonctionnement spontané de celle-là. La dialectique, n'étant que la *virtus disserendi*, comprend, d'une part, la recherche des lieux communs d'où jaillit le raisonnement (inventio), d'autre part, l'application de ces principes à chaque argumentation spéciale (judicium). Le *judicium* nous apprend tour à tour à formuler des propositions isolées, à les coordonner en un tout scientifique, enfin à ramener toutes les sciences particulières à Dieu. Les exercices dialectiques (interpretatio, scriptio, dictio) couronnent la dialectique artificielle, et leur objet suprême est l'art de bien discourir. Car le raisonnement est uni au discours, comme le cœur est uni à la langue.

L'ensemble de ces préceptes simplistes, qui constituent la dialectique de Ramus, recueillit grand nombre de suffrages chez les esprits travaillés par l'humanisme. On opposa la

dialectique ramiste à la philosophie aristotélicienne, et il se constitua deux partis, les ramistes et les aristotéliciens. Johannes Sturm, en Allemagne ; Arminius, en Hollande ; Nicolas du Nancel, à Douai et dans les Pays-Bas ; William Temple (1533-1626), à Cambridge, sont les noms les plus saillants dans la longue liste des partisans de Ramus. Corneille Martini (1567-1621), à Helmstadt [1]) et Everard Digby à Cambridge, furent ses adversaires acharnés. Ce dernier écrivit, contre Ramus, son traité *de duplici methodo* [2]). Il se constitua également une fraction de semiramistes qui avaient entrepris l'irréalisable tâche de concilier Ramus et Aristote. Rodolphe Goclenius de Marbourg (1547-1648), est cité comme le chef de ce groupe peu important.

L'humanisme en veut avant tout à la langue et à la méthode de la scolastique ; des partis non moins hostiles s'en prennent plus opiniâtrement à ses idées. Ce sont avant tout les systèmes de philosophie grecque que renouvela la Renaissance.

§ 2. — Le Platonisme

372. La renaissance platonicienne en Italie. [3]) L'Italie, de 1450 à 1550, s'éprit d'une passion délirante pour Platon. Elle fut initiée à ses œuvres originales par des savants de Byzance — Byzance, qui depuis Michel Psellus n'avait cessé de magnifier Platon à l'égal d'Aristote (**239**). Dans les dialogues platoniciens, tout pénétrés des charmes de la poésie, remplis d'élans vers l'idéal, la Renaissance italienne trouva un aliment pour ses études de la beauté antique. On comprend sans peine que des esprits, assoiffés d'esthétique plutôt que de vérité, fussent dégoûtés des discussions abstraites, de la dialectique charpentée où se cantonnaient la scolastique et l'aristotélisme. Ajoutez-y

[1]) Voir notre *Hist. de la philosophie scol.*, etc., p. 341. — [2]) Sur E. Digby et W. Temple, voir les articles de Freudenthal dans les *Arch. f. Gesch. d. Phil.* IV, 3 et 4. — [3]) Cf. Huit. *Le Platonisme pendant la Renaissance* (Ann. phil. chrétienne, 1895 à 1898.)

que l'Aristote de la scolastique avait vu surgir à côté de lui un Aristote antiscolastique, protagoniste d'un matérialisme caractérisé : on en conclut que ce n'étaient pas les livres d'Aristote, mais ceux de Platon, qui étaient le dépôt de la vérité et contenaient implicitement l'apologie du christianisme.

373. Gemistos Pléthon. — Barlaam fit connaître à Pétrarque quelques dialogues platoniciens. Aurispa et Traversari, en 1438, apportèrent de Byzance le premier manuscrit complet de Platon. Leonardi Bruni traduisit en latin les plus beaux dialogues du philosophe. Mais le promoteur véritable du mouvement platoniste fut GEORGIOS GEMISTOS, appelé plus tard PLÉTHON (1355-1464).

C'était un savant Byzantin, délégué par l'empereur Jean VIII Paléologue aux conciles de Ferrare et de Florence, où la papauté avait invité les schismatiques grecs, pour tenter un suprême effort de ralliement et d'union. Gemistos Pléthon révéla devant les florentins éblouis le grand rival d'Aristote, et sut décider la cour des Médicis à fonder une Académie platonicienne.

Gemistos Pléthon est un emballé ; son acerbe diatribe contre Aristote, *de platonicœ atque aristotelicœ philosophiœ differentia*, rédigée à Florence en 1440, est remplie d'exagérations. Quant à sa philosophie, elle est bien plus voisine de celle de Plotin que de celle de Platon ; et l'on vit cet envoyé impérial, chargé de travailler à l'union des Églises chrétiennes, faire dans ses Νόμοι l'apologie d'un théisme universel, avec le platonisme pour Évangile. Pléthon trouva des partisans dans ARGYROPULUS, MICHEL APOSTOLIUS ; mais il fut vivement combattu à Constantinople, par le patriarche GENNADIUS (319) et par les aristotéliciens THÉODORE DE GAZA et GEORGES DE TRÉBIZONDE.

374. Bessarion. — Au milieu des excès auxquels se livrèrent, de part et d'autre, les adversaires en présence, se fit entendre une voix de conciliation, celle d'un disciple de Pléthon, le cardinal BESSARION (1403-1436). De ce Grec devenu Italien, on a pu dire qu'il était « le plus grec des latins et le plus latin des grecs ». En réponse à un pamphlet de Georges de Trébizonde (*Comparatio Platonis et Aristotelis*), à un autre de Théodore de Gaza (Ἀντιῤῥητικόν), il publia un traité *in Calum-*

niatorem Platonis, où une sympathie non dissimulée pour Platon s'allie à une attitude déférente pour son rival. Bessarion récuse l'esprit païen de son maître ; il veut, au contraire, tourner les doctrines de Platon à la défense du christianisme. Au lieu d'opposer Platon à Aristote, comme deux irréconciliables adversaires, il cherche, au contraire, un terrain de conciliation entre leurs doctrines, et insinue cette thèse appelée à faire fortune : que les deux grands philosophes grecs diffèrent l'un de l'autre par la forme plus que par le fond.

375. Marsile Ficin. — Dans l'opulente cité de Florence, sous la dictature de Cosme et de Laurent de Médicis, à la tête de la fastueuse Académie florentine, nous rencontrons le plus brillant représentant du platonisme italien, Marsile Ficin (1433-1499). Pour satisfaire aux désirs de son protecteur, Cosme de Médicis, il traduisit l'œuvre entière de Platon, du grec en latin (vers 1453). Ce fut pour la propagande du platonisme un événement décisif. A côté de traductions de Plotin, de Jamblique et de Proclus, Ficin laissa aussi des travaux originaux, parmi lesquels nous notons la *Theologia platonica de animorum immortalitate* et *de christiana religione*. Ficin admet les idées innées, l'âme du monde ; il se propose pour objectif principal dans la *theologia platonica* de combattre les averroïstes et les alexandristes (§ 3), qu'il accuse d'hérésie, et défend contre eux l'immortalité de l'âme avec tous les arguments du Phédon. Il met une prédilection marquée à exposer la théorie de l'amour et du souverain bien.

Bien qu'il soit imbu de platonisme et qu'il n'ait voulu trahir Platon en aucun endroit de sa philosophie *(Nolim Marsilianam doctrinam opponere Platonicæ)*, Ficin se méprend sur le caractère véritable de sa philosophie. Il ne saisit ni le rôle des idées dans l'économie du platonisme, ni celui du panthéisme émanatif dans l'économie du néo-platonisme. Plotin n'est pour lui que le fidèle interprète de Platon, et il lui emprunte son mysticisme poétique, sa description de l'échelle hiérarchique

qui relie l'unité suprême aux plus humbles êtres de la création. Ajoutons que, sous prétexte de reconstituer la chaîne d'or qui relie les grands penseurs au divin Platon, Ficin accueille dans sa synthèse les idées d'Hermes Trismegiste, de Pythagore, de Zoroastre, du Pseudo-Denys, sans oublier la magie et la cabale, qui deviennent de plus en plus à la mode dans les milieux intellectuels.

376. Pic de la Mirandole. — Les destinées de l'Académie florentine furent aussi éphémères que brillantes. La mort de Laurent de Médicis (1492), les agitations politiques dont un religieux, le célèbre SAVONAROLE fut l'âme, et surtout le manque de travailleurs sérieux amenèrent la ruine de l'œuvre élevée à la glorification de Platon.

En effet, parmi les nombreux auditeurs auxquels Ficin pouvait donner le titre pompeux de *Complatonici mei*, quelques noms à peine méritent d'être sauvés de l'oubli — tels celui de CRISTOFORE LAUDINI, auteur des *Disputationes Camaldulenses*, et surtout celui de GIOVANNI PICO, comte de Mirandola (1463-1494). Tout le monde sait que ce dernier, à l'âge de 25 ans, se rendit à Rome pour défendre le platonisme, et qu'il rédigea sous le titre : *de omni re scita aut scibili et de quibusdam aliis*, une série de thèses qu'il se déclarait prêt à soutenir contre tout contradicteur. Treize de ces thèses furent, d'ailleurs, condamnées comme hérétiques par Innocent VIII. Pas plus que ses devanciers, Pic de la Mirandole n'est le coryphée de ce platonisme antique, qu'il a la prétention de servir. Sans compter des théories alexandrines, et des emprunts à Aristote, qu'il croit d'accord avec Platon sur les problèmes fondamentaux, il y a chez Pic de la Mirandole un alliage choquant de philosophie grecque et de doctrines magiques et cabalistiques. La cabale lui est redevable d'une grande part du crédit que lui accorda la Renaissance ; aux yeux du philosophe italien, elle contient en germe les mystères du christianisme, et nous trouvons parmi les thèses condamnées : *Nulla est scientia quæ nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabbala.*

L'Italie du XVIe s. hérita de ce culte respectueux de Platon et continua de le glorifier à l'égal d'Aristote [1]). J.-B. BERNARDI à Venise (vers 1570) est un de ses francs admirateurs ; nous retrouvons aussi le platonisme chez PATRIZZI et d'autres naturalistes, mais ces

[1]) Sur les éditions de Platon en Italie, et notamment celle d'ALDEN MANUCE (édit. Aldine), voir HUIT, *op. cit.* (Ann. Ph. Chrét., t. XXXV, p. 199).

hommes ont des visées plus hautes que la simple restauration du platonisme : nous en parlerons plus loin.

377. **Le Platonisme dans les autres pays.** — En aucun autre pays d'Europe, on ne vit une explosion d'enthousiasme pareille à celle que provoqua Platon en Italie. L'Espagne catholique, qui fut toujours la zélatrice fidèle de l'aristotélisme, fait une place à Platon dans ses œuvres mystiques du XVIe s. Une mention revient à LEO HEBRÆUS (Léon le Hébreux, mort vers 1460-1463), un juif de Lisbonne, qui écrivit des *Dialogi di amore*. Ni l'Allemagne, ni l'Angleterre ne se montrèrent favorables à l'idéalisme ; son influence se manifeste, isolée et secondaire, chez des hommes comme REUCHLIN ou THOMAS MORUS. Quant à la France, un courant platonicien se dessina à Lyon au début du XVIe s. ; LE ROY (Regius, 1510-1577) traduisit en français divers dialogues du philosophe grec ; DE SERRES (1540-1597) fit une nouvelle traduction latine de son œuvre intégrale.

378. **Conclusion.** — Rien ne ressemble dans la restauration platonicienne du XVe et du XVIe s. à la restauration aristotélicienne entreprise par la scolastique du XIIIe et du XIVe s. Les platoniciens de la Renaissance demandent à Platon le délassement de la poésie et le charme de l'idéal, bien plus qu'une explication raisonnée de l'ordre universel. Leur platonisme est bien souvent du néo-platonisme, et leur prétention de réduire Platon à Plotin prouve qu'ils se méprennent sur la pensée de l'un et de l'autre. Il faut dire la même chose de cette autre théorie fantaisiste, mise en avant par le cardinal Bessarion, à savoir l'accord fondamental de Platon et d'Aristote. Pareilles aberrations avaient été accréditées par quelques alexandrins de la décadence grecque, chez qui on relève la même stérilité de pensée et la même ignorance de l'histoire.

L'aristotélisme de la Renaissance, qu'on oppose au platonisme, révèle des lacunes non moins significatives.

§ 3. — *L'Aristotélisme*

379. **Diverses formes de l'Aristotélisme renaissant.** — L'aristotélisme avait-il besoin de renaître ? Ne régnait-il pas depuis

des siècles sur la pensée médiévale ? Pour les philosophes de la Renaissance, l'Aristote de la scolastique était un Aristote tronqué et méconnaissable ; ils faisaient leurs, les reproches de trahison qu'adressaient déjà à S. Thomas et à ses contemporains les averroïstes du XIIIe s. Et ces reproches sont fondés, puisque les scolastiques eux-mêmes se défendent de ce servilisme étroit qui servait d'idéal à leurs adversaires (p. 322). La Renaissance, dans son culte ridicule pour l'antiquité, voulut faire revivre l'Aristote intégral du IIIe s. av. J.-C. Nous verrons bientôt combien fut vaine et faussée son œuvre de restauration.

Il y avait une seconde raison de redorer le blason d'Aristote. Un groupe influent de philosophes avait mis sur le pavois les doctrines de Platon, et combattait à visière levée les théories de son illustre disciple. Il parut aux yeux d'un grand nombre, qu'il fallait défendre contre cette intrusion récente la dictature séculaire du prince du Lycée. Telle est la signification de ces querelles passionnées entre les platoniciens et les aristotéliciens de l'Italie du XVe s. Nous les signalerons brièvement, avant d'étudier les formes mêmes de la renaissance aristotélicienne.

380. Querelles des Platoniciens et des Aristotéliciens. — Théodore Gaza. — Sauf quelques personnalités isolées, comme LEONICUS THOMÆUS (1456-1533), qui s'évertue à montrer l'unité de doctrine de Platon et d'Aristote, la plupart de ces aristotéliciens de la Renaissance se posent en adversaires du platonisme.

Les querelles touchant la prééminence de Platon sur Aristote ou d'Aristote sur Platon, ne sont qu'un épisode aigu de cet antagonisme. Elles eurent pour théâtre. d'abord Byzance, où GENNADIUS combattit en faveur d'Aristote; ensuite l'Italie et Rome où MICHAEL APOSTOLIUS, ANDREAS CONTRARIUS et le cardinal BESSARION prirent parti pour Platon; THEODORE GAZA, GEORGES DE TRÉBIZONDE (1396-1484), ANDRONICUS CALLISTUS, pour Aristote [1]). Ce fut vers 1463-64 un feu roulant

[1]) L. STEIN, *Der Humanist Theodor Gaza als Philosoph* (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1889, p. 426). — A. GASPARY, *Zur Chronologie des Streites d. Griechen über Plato u. Aristoteles im 15 Jahrh.* (Ibid.)

de pamphlets, où trop souvent les invectives personnelles prenaient la place de l'argumentation.

Parmi les aristotéliciens, Théodore de Gaza († 1478) est une personnalité qu'on peut mettre en parallèle avec Bessarion, auquel il s'unit d'amitié. Né à Salonique au début du XIVe s., il brilla quelque temps à Constantinople, puis, à l'exemple de tant d'autres de ses compatriotes, il prit le chemin de l'Italie, bien avant la prise de Constantinople. A la Cour pontificale, devenue, sous le règne de Nicolas V, la rivale de la Cour des Médicis, Théodore de Gaza traduisit toutes les œuvres d'Aristote [1]). Ce fut son œuvre principale, et elle fut plus estimée que l'entreprise similaire de Georges de Trébizonde, qui lui disputa les faveurs du pontife-roi. S'il faut en croire Stein, Gaza est en même temps un interprète autorisé et consciencieux d'Aristote, qu'il étudia dans les œuvres originales, et sans préoccupation apologétique.

381. Averroïstes et Alexandristes. — Chose rare, à la vérité, aux XVe et XVIe s., car la légion d'aristotéliciens qui veulent mettre Aristote sur le pavois, ne sont pas d'accord sur la vraie doctrine du Stagirite, faute de la connaître. Les uns, continuant les traditions antiscolastiques du XIVe s., ne voient Aristote qu'à travers les commentaires d'Averroès; d'autres mettent en doute la valeur exégétique de l'interprète arabe, et cherchent l'esprit nouveau d'Aristote chez ses commentateurs grecs, principalement chez Alexandre d'Aphrodisias. De là, les partis des averroïstes et des alexandristes [2]), dont les controverses résument, pendant le XVe et le XVIe s., le mouvement philosophique des deux centres aristotéliciens de l'Italie, Padoue et Bologne.

L'immortalité de l'âme était l'enjeu principal de ces passionnantes querelles. Pour les averroïstes (305), partisans du monopsychisme, l'immortalité est impersonnelle ; pour les

1) Il y eut d'autres traducteurs d'Aristote. Ainsi le byzantin JOH. ARGYROPULUS, mort à Rome en 1486, traduisit à la Cour des Médicis l'*Organon*, les *Auscult. Phys.*, le *de cœlo, de anima*, *Eth. Nic.* UEBERWEGS, *op. cit.*, III, 1888, p. 14. — 2) A titre isolé, on voit remettre en honneur d'autres commentateurs grecs. Ainsi HERMOLAUS BARBARUS, qui traduit des œuvres d'Aristote, les étudie d'après Themistius. UEBERWEGS, *ibid.*

alexandristes (128), l'âme périt avec le corps, comme la forme disparaît à la dissolution du composé. Pour les uns et les autres, il n'y a ni Providence ni liberté, et les vérités capitales du spiritualisme catholique sont des thèses antiphilosophiques et, dès lors, absurdes. Il est bien vrai que de part et d'autre on recourt à la théorie des deux vérités. Mais cette doctrine est devenue un leurre, et l'impiété ne tarde pas à jeter bas les masques.

Le Vme Concile de Latran (1513) condamna comme hérétique la doctrine des deux vérités, en même temps que la théorie de l'unité de l'intellect agent et de la mortalité de l'âme humaine [1]).

382. Achillinus, Niphus, Zimara. — ALEXANDER ACHILLINUS (1463-1518, *de intelligentiis, de orbibus, de universalibus*). AUGUSTINUS NIPHUS (1473-1546) et ZIMARA (mort en 1532), sont les noms les plus connus de l'averroïsme de Padoue au début du XVIe s. [2]), sans compter la foule de lettrés dont parle déjà Pétrarque, et qui croyaient de bon goût de se dire averroïstes, ou cherchaient excuse à leur irréligion dans la philosophie à la mode.

Achillinus fut appelé « le second Aristote », à raison de ses commentaires sur le Stagirite. Niphus n'est pas un esprit aussi entier. Après avoir enseigné le pur monopsychisme *(de intellectu et dæmonibus)*, comme son maître NICOLETTO VERNIAS, et édité les œuvres d'Averroès (1495-1497), il mitigea son enseignement pour le mettre d'accord avec le catholicisme. Et quand Pomponatius se dressa en rival dans une chaire voisine de la sienne, il ne sut point défendre contre ses attaques l'autorité d'Averroès. Le *de immortalitate animæ* (1518), par lequel Niphus riposta à l'ouvrage similaire de Pomponatius (1516), est conçu dans l'esprit du Concile de Latran, et emprunte au thomisme ses meilleurs arguments en faveur de l'immortalité de l'âme.

1) WERNER, *Sitzungsb.*, etc. 1881, p. 299. — 2) La première édition d'Averroès parut à Padoue, en 1472.

ZIMARA est plus franc dans son averroïsme, que son contemporain Niphus. Il fit des commentaires sur Averroès et édita les œuvres de Jean de Jandun (**346**).

383. Pomponatius et les Alexandristes. — L'averroïsme entra dans une phase nouvelle, marquée par d'ardentes polémiques, quand PETRUS POMPONATIUS (Pomponazzi 1462-1524) opposa l'aristotélisme d'Alexandre d'Aphrodisias à celui d'Averroès. Après avoir fait ses études à Padoue, il enseigna à Ferrare et à Bologne, où il sut provoquer sur les problèmes fondamentaux de la psychologie et surtout sur l'immortalité de l'âme, les plus passionnées discussions. Dans son *Tractatus de immortalitate animæ* (1516) et dans le *Defensorium* qui contient sa réplique à Niphus, il soutient que l'information substantielle du corps par l'âme, la matérialité et la mortalité de l'âme, l'évanouissement de la personnalité à la mort constituent les vraies doctrines aristotéliciennes. Quand il étudie les rapports de la Providence et de la liberté humaine, Pomponatius embrasse les théories stoïciennes et constate une nouvelle fois que la raison controuve la révélation *(de fato, libero arbitrio et prædestinatione)*. Enfin, dans un troisième traité *de incantationibus*, il nie les miracles, les anges et les démons, et cherche à expliquer par l'influence naturelle des astres tous les phénomènes extraordinaires alimentant les superstitions religieuses.

L'attitude énergique de Pomponatius en fit un chef d'école. SIMON PORTA de Naples († 1555), l'espagnol SEPULVEDA († 1572) et JULIUS CÆSAR SKALIGER (1484-1558) brillent au premier rang des alexandristes.

384. Autres Aristotéliciens. — Quant à JACOB ZABARELLA (1532-1589), FRANCESCO PICCOLOMINI (1520-1604) et CESAR CREMONINI (1552-1631), trois autres adorateurs d'Aristote, ils sont rangés tantôt parmi les alexandristes, tantôt parmi les averroïstes et empruntent des théories aux uns et aux autres. Cremonini, à qui son culte pour Aristote fit donner le surnom de *Aristoteles redivivus*, fut le familier

de Galilée, et l'on rapporte qu'il n'osa point se servir du télescope, craignant de trouver en défaut la physique d'Aristote (v. p. l.).

Entre les alexandristes et les averroïstes se place la figure du naturaliste Andreas Caesalpinus (1519-1603), qui prit à tâche d'étudier Aristote, non dans l'œuvre de ses commentateurs, mais dans le texte original. Toutefois, quand on songe que ses *Quæstiones Aristotelicæ* et ses *Dœmonum investigatio* développent une cosmologie voisine du panthéisme, on voit que ce soi-disant puritain non plus n'a pas saisi l'Aristote véritable.

385. **Conclusion.** — Nous pouvons étendre à tous les aristotéliciens de la Renaissance le jugement que nous avons porté sur Cæsalpinus. Ceux qui ont voulu reconstituer l'aristotélisme d'après Aristote même, ont piteusement échoué dans leurs tentatives ; d'autre part, alexandristes et averroïstes altèrent au besoin les pensées d'Alexandre d'Aphrodisias et d'Averroès — eux-mêmes interprètes infidèles du Stagirite. — D'où l'on peut dire que tout l'aristotélisme antiscolastique de la Renaissance est un contresens historique.

§ 4. — Le Stoïcisme et l'Atomisme

386. **Le Stoïcisme.** — Puisque le vent soufflait à la renaissance des philosophies antiques, il ne faut pas s'étonner de voir certains humanistes prendre pour guides des astres secondaires dans le ciel de la philosophie grecque.

Tel Juste Lipse (1547-1606), erudit plutôt que philosophe, professeur à l'Université de Louvain où il défendit l'antique *stoïcisme (Manuductio ad stoïcam philosophiam)*. Malgré sa réputation universelle, Juste Lipse ne parvint pas à faire école ; Gaspar Scioppius, un des rares disciples qui s'inspirent de son œuvre, passa inaperçu.

Par contre, Juste Lipse est loin d'être un admirateur isolé du stoïcisme. Les doctrines du portique compénètrent une foule de systèmes de la Renaissance. On les retrouve chez Érasme, Zwingli, Leonardi Bruni, Sébastien Franck, Mélanchthon, et divers représentants du théisme. Le protestantisme, notamment, lui emprunte des arguments pour étayer ses plus chères doctrines (v. p. l.).

387. **L'Atomisme.** — Une place non moins importante est occupée par l'atomisme, qui reparut tel que l'avaient enseigné Démocrite et

Épicure. Ainsi on le trouve chez DANIEL SENNERT (1572-1637), chez ERYCIUS PUTEANUS (1574-1646), le successeur de Juste Lipse à Louvain, et chez le médecin français SÉBASTIEN BASSO. L'atomisme épicurien se trouve combiné avec des idées d'Anaxagore chez CLAUDE GILLERMET DE BÉRIGARD ; mais nulle part il n'apparaît sous sa forme de plus pur archaïsme que chez le plus célèbre atomiste de ce temps, PIERRE GASSEND ou GASSENDI (1592-1655 ; *exercitationes paradoxicæ adv. Aristotelicos; de vita et moribus Epicurei*) [1].

Tous ces philosophes firent à l'aristotélisme une guerre impitoyable ; ils tendirent la main aux hommes de science pour jeter le discrédit sur la physique vieillie du Stagirite, et, par contre-coup, sur sa philosophie tout entière (v. p. l.).

§ 5. — Le Naturalisme

388. Diverses formes du naturalisme. — En même temps que ressuscitaient les principales doctrines de la philosophie grecque, on vit naître d'une étude fervente des choses de la nature, un groupe de systèmes plus originaux. Nous les désignerons sous le nom général de *naturalisme*, dans le sens étroit et propre du mot [2].

La Renaissance s'éprend des beautés du monde créé ; elle subit l'attrait de ses mystères, professe pour tout ce qui touche à la nature un culte qui rappelle l'enthousiasme des alexandrins.

C'est là qu'il faut chercher le point de départ des *observations* et des *recherches* dont se glorifie l'époque moderne. Ainsi qu'on le verra, la Renaissance du XVIe s. ne fait que bégayer devant la nature ; mais ces bégaiements conduiront le XVIIe s. aux plus belles découvertes de la physique et de l'astronomie.

Et comme le naturalisme de la Renaissance ne peut assouvir par des expériences élémentaires et insuffisantes son immense besoin de pénétrer tous les arcanes de la nature, il fait appel à des *forces cachées*, il interroge la cabale, la magie, l'astro-

[1]) GÜLTLER, *Gassend oder Gassendi* (Arch. f. Gesch. Phil. 1897, p. 238) ; LASSWITZ, *Ueber Gassendi's Atomistik* (ibid. 1889, p. 459). — [2]) Voir p. 394.

logie, il demande à l'imagination de leurrer l'intelligence qui veut savoir quand même. Les médecins surtout se complaisent dans les arts secrets, et introduisent dans le domaine philosophique leurs recherches sur la pierre philosophale de la santé.

Ajoutons que par dessus la plupart des systèmes naturalistes de ce temps, plane une conception *panthéiste*. Pour exalter la nature, on la déifie ; si le monde est une révélation vivante de Dieu, quoi d'étonnant dans sa beauté merveilleuse ?

L'observation empirique, la passion des sciences occultes, la tendance vers le panthéisme : voilà les trois traits principaux qu'on retrouve, à des degrés divers, chez les naturalistes de la Renaissance. — Nous les divisons en trois groupes, suivant que prédomine chez eux un de ces trois caractères : 1° le naturalisme empirique ; 2° le naturalisme étayé sur les sciences secrètes ; 3° le naturalisme panthéiste.

389. Le Naturalisme empirique. Telesius. — Telesius et Campanella — deux Italiens — sont les représentants principaux du naturalisme empirique.

Bernardinus Telesius (1508-1588), le fondateur du naturalisme de la Renaissance, se voua tout entier à l'étude des sciences naturelles et compte parmi les plus acerbes détracteurs d'Aristote. Il fonda à Naples une *Academia Telesiana*, pour le développement des sciences naturelles. Son traité capital, *de natura rerum juxta propria principia*, est exempt des chimères qui hantent les travaux de ses contemporains. Il est l'œuvre d'un physicien naïf, mais logique, cherchant à expliquer la nature par le jeu d'un nombre restreint de forces physiques.

Dans la masse inerte et passive de la matière, Dieu a créé deux principes actifs, le chaud et le froid, l'un principe de mouvement, l'autre doué d'une absolue immobilité. Ces deux forces, incorporelles, exclusives l'une de l'autre, se partagent le quantum de la matière. De là une grande division du monde créé en un foyer de chaleur, le ciel, et un centre de froid, la

terre. Comme chaque principe est doué d'une tendance à se conserver, il possède en même temps la faculté de *sentir* l'action destructive de son opposé. C'est le renversement de la théorie aristotélicienne des quatre éléments; c'est aussi l'érection en loi cosmique du phénomène de la sensation. Les êtres particuliers naissent du contact de la chaleur céleste qui vient rayonner sur la surface glacée de la terre. Une même loi régit la genèse des minéraux et la formation des vivants.

Sur ces bases physiques, Telesius construit un vitalisme nouveau dont il est intéressant de connaître les grandes lignes. Le principe de la vie animale est un *spiritus*, un peu de chaleur, circulant dans le corps et présidant à toutes les fonctions organiques. C'est la théorie des *esprits animaux*, réédition de l'ancienne doctrine du πνεῦμα, et point de départ de la physiologie de Bacon et de Descartes. Le *spiritus* n'est pas, comme chez les scolastiques, une émanation du principe informant (p. 284, n. 1), il remplace la forme substantielle même, et Telesius dirige contre l'hylemorphisme aristotélicien ses plus acerbes critiques. La sensation et l'appétition ne sont que des modes d'action du *spiritus*. Tous les phénomènes cognitifs se réduisent à des transformations de la sensation ; tous les phénomènes moraux dérivent de l'instinct de la conservation. Ce sensualisme empirique caractérisé est commun aux animaux et à l'homme. Le *spiritus* humain est plus affiné sans doute et plus subtil que celui de la brute, mais il n'en diffère pas par nature.

Il est vrai que Telesius corrige ce naturalisme excessif, tout comme Cardanus et Paracelsus, en admettant, en outre, dans l'homme une *forma superaddita*, immatérielle et immortelle, qui nous apprend à connaître Dieu. Mais il s'en occupe accessoirement, et l'on s'aperçoit sans peine que cette théorie est un hors-d'œuvre, destiné à sauver les apparences. Elle introduit dans la psychologie de Telesius un dualisme semblable à celui que reprochait S. Thomas aux partisans de la pluralité des formes.

Quoi qu'il en soit, le naturalisme de Telesius est une des productions les plus originales et les plus influentes de la Renaissance.

390. Campanella. — Bien qu'elle trahisse l'empreinte des influences les plus diverses, la philosophie de CAMPANELLA (1568-1639) apparaît un demi-siècle plus tard, comme le complément naturel de celle de Telesius. Ce sont les écrits de Telesius qui déterminèrent Campanella, entré dès l'âge de 15 ans dans l'ordre Dominicain, à récuser la traditionnelle autorité d'Aristote et à étudier la nature par lui-même. Les hardiesses du religieux lui suscitèrent les plus grandes difficultés. Accusé jusqu'à trois fois d'hérésie, il eut une existence des plus agitées, passa en prison 27 années de sa vie, et finalement se sauva à Paris où il mourut en 1639, avant d'avoir pu achever l'édition complète de ses œuvres. Parmi ses très nombreux ouvrages, réédités en 1854 par d'Ancona, citons : *Prodromus philosophiæ instaurandæ, Realis philosophiæ partes quatuor, Philosophiæ rationalis partes quinque, Universalis philosophiæ seu metaphysicarum rerum juxta propria principia partes tres.*

Nous pouvons passer sous silence la *Physique* de Campanella, parce qu'elle ne fait que reprendre les théories de Telesius, sauf quelques innovations empruntées à Galilée. Mais le philosophe dominicain a voulu faire une *Philosophia universalis*, et il complète les vues de Telesius par une métaphysique et une politique.

L'être, comme tel, comporte trois « primautés » (*primalitates*) qui sont son essence même (*essentiatur*) : le pouvoir par lequel il peut être et agir (*potentia*), le savoir qui le révèle à lui-même (*sapientia*), l'amour qui l'incline à vouloir son bien (*amor*). Inversément, le non-être pur comporte l'*impotentia*, l'*insipientia*, l'*odium*.

Dieu seul est Être pur et possède à un degré infini les primautés réelles. Toute créature, distincte de lui, appelée à l'existence par sa toute-puissance, est un mélange d'être et de non-être (traces de la scolastique); elle possède les primautés essentielles dans la mesure même où elle a la réalité en partage. Déjà Telesius attribuait aux forces physiques le pouvoir de *sentir*. Campanella donne à ce panpsychisme cos-

mique, une portée plus compréhensive et une valeur métaphysique.

La Politique de Campanella est basée sur l'amour de l'homme pour lui-même et pour la société, qui n'est que le prolongement de lui-même. Son *Civitas solis*, comme l'*Utopia* de Morus qui ne laissa pas de l'influencer, est la description fantaisiste d'un état idéal, où la liberté individuelle est réglementée dans les moindres détails pour le bien de la communauté.

Nous achèverons de caractériser Campanella, en disant qu'il caresse avec prédilection les chimères de l'astrologie et de la magie. C'est là qu'il cherche à pénétrer les antipathies et les sympathies intimes des choses et le rôle cosmique de l'âme du monde, — cette grande pourvoyeuse commise par Dieu à l'ordre du cosmos.

Mais c'est dans le naturalisme de Paracelsus et de Cardanus, que les sciences secrètes apparaissent dominatrices.

361. Le Naturalisme et les sciences secrètes. — Paracelsus. — Ils sont presque tous médecins, les naturalistes qui veulent substituer à l'ancienne physique une philosophie nouvelle, basée à la fois sur l'observation et sur les données mystérieuses de la cabale, de l'astrologie, de la magie, de l'alchimie.

Paracelsus de Hohenheim (1493-1541) ouvre la série de ces médecins novateurs, par une série d'ouvrages écrits en allemand, et traduits en latin par ses élèves. Citons l'*Opus paramirum*, *Die grosse Wundarznei*, *De natura rerum*.

Paracelsus est avant tout un praticien, mais un praticien qui veut échafauder la médecine sur quatre piliers : la théologie, la philosophie, l'astrologie et l'alchimie. Pour définir la valeur respective de ces sciences, étudions les principes de la cosmologie et de la psychologie, ou, pour parler avec Paracelsus, du macrocosme et du microcosme.

1° Le *Macrocosme*. La matière originelle, créée par Dieu *(limbus, mysterium magnum)*, contenant en germe toutes choses, se diversifie sous l'influence d'un triple principe d'activité, *sal*, *sulphur*, *mercurius*, représentant les forces primordiales de la nature. Leur combinaison diverse dans la matière donne naissance aux quatre éléments, et ceux-ci engendrent les êtres particuliers (Cabale).

La répercussion harmonique des éléments et leur vitalité constituent deux théories caractéristiques de cette synthèse. Le monde sidéral créé du feu, et celui des esprits élémentaires, nés de l'air, se reflètent dans le monde terrestre fait de terre et d'eau. A la moindre pierre, à la plus humble plante correspond une étoile. D'autre part, toute la nature est animée, chaque élément et chaque être ont un principe vital *(Archœus)*, soit le principe vital général des éléments quand il s'agit du règne inorganique, soit un principe propre dans les êtres du règne organique.

2° Le *microcosme* ou l'homme. L'homme réunit en son être tous les éléments de la création ; il est la *quintessence* du monde (v. p. l.). Son corps vient de la terre, son esprit *(spiritus)* est une émanation sidérique, son âme immortelle vient de Dieu. La connaissance est modelée sur cette hiérarchie substantielle. Par la lumière naturelle du corps, nous avons des sensations et des impulsions instinctives ; l'esprit sidérique nous apprend à raisonner sur les observations de la nature et nous donne la connaissance philosophique du monde créé ; la lumière divine, enfin, nous mène à l'intuition immédiate de Dieu : c'est la foi, source de théologie. La philosophie a la nature créée pour champ de recherches, elle doit s'interdire toute investigation sur le domaine théologique, et Aristote est grandement coupable d'avoir osé disserter en philosophe sur la nature de Dieu.

Par contre, conformément à la critériologie de la Cabale, à laquelle Paracelsus souscrit pleinement, il n'est point de connaissance parfaite des secrets de la nature, sans une illumination directe de Dieu.

3° La *médecine*. La philosophie ne doit pas se borner à nous apprendre la nature du macrocosme et du microcosme ; son but suprême est de faire servir ces connaissances à la guérison des maladies. Voilà pourquoi le médecin, après avoir étudié la théologie et la philosophie, doit cultiver l'astrologie ou la météorique et l'alchimie. L'inspection d'un astre nous renseigne sur l'état interne du corps qui est soumis à ses influences ; l'alchimie découvre dans la nature les remèdes à nos maux, elle dégage les *arcana*, c'est-à-dire les forces curatives des métaux et des plantes. Celles-ci résident dans leur *quintessence* ou le résidu subtil et purifié d'un corps exprimant ce qu'il y a de propre et d'essentiel à chaque corps ! Il va sans dire que la magie, elle aussi, joue un rôle prépondérant dans cette étrange thérapeutique.

392. Cardanus. — On retrouve la même fusion de doctrines cabalistiques, alchimiques, magiques et astrologiques chez un autre

médecin célèbre, qui arrive à des conclusions analogues à celles de Paracelsus, sans paraître avoir connu ses travaux. C'est l'italien Hieronymus Cardanus (1501-1576), auteur de traités *de varietate rerum, de subtilitate.* Profondément pénétré des sympathies des choses, Cardanus conçoit la nature comme un organisme cosmique, doué d'unité. La chaleur est le véhicule et la manifestation vitale de l'*anima mundi.* Tout vit d'une vie unique, mais à des degrés divers d'intensité. Malgré son catholicisme avéré, Cardanus frise le panthéisme. On ne saurait plus l'en défendre, quand on l'entend attribuer à l'âme immortelle une unité spécifique, à la manière des averroïstes. Les degrés supérieurs de la connaissance nous unissent à la divinité : c'est l'extase mystique.

Cardanus est un esprit théorique épris des sciences exactes. Il s'intéressa aussi aux théories sociales auxquelles la Renaissance donna un brillant essor (§ 6). Adversaire de l'*Utopie* de Morus, il considère l'État comme un organisme, soumis comme tel à une thérapeutique sociale.

Le panthéisme auquel aboutit Cardanus, trouva sur le sol italien des adeptes non moins fervents dans Patritius et Giordano Bruno [1]).

393. Le naturalisme panthéiste. Patritius. — En effet, de toutes les conceptions qui mettent en relief l'*optimisme esthétique* de la nature, le panthéisme est la plus séductrice. Le cosmos déifié est doué d'une vie unique, et pour expliquer les palpitations de ce colossal organisme, on recourt à l'antique hypothèse de l'âme du monde.

Patritius (Patrizzi, 1529-1597) se rattache à la série des platoniciens de la Renaissance et apparaît comme un des plus acharnés détracteurs d'Aristote. Mais le platonisme, ou plutôt le néo-platonisme dont il poursuit le triomphe, est principalement une théorie explicative de la nature. Accusant la scolastique de desservir la foi catholique, il alla jusqu'à prier Grégoire XIV d'imposer à la chrétienté la synthèse nouvelle dont il était l'auteur. Le principal ouvrage de Patritius est la *Nova de universis philosophia*, qu'il divise en quatre parties

1) A la direction du naturalisme inauguré par Paracelsus on rattache d'ordinaire le Bruxellois J.-B. Van Helmont (1577-1664) et l'Anglais Robert Fludd (1574-1637).

intitulées *Panaugia*, *Panarchia*, *Pampsychia*, *Pancosmia*, et qui contiennent respectivement la théorie de la lumière, des premiers principes, de la vie et de l'ordre cosmique. L'Un absolu, qui seul existe, concentre tout dans son sein. Cet *un-omnia*, bonté suprême, agit en vertu d'une nécessité intrinsèque, produit au dedans de lui la Ste-Trinité, au dehors, le monde invisible et visible. L'*anima mundi* est une des étapes de ce processus d'émanation et de déchéance (Plotin). La création n'a plus de sens, puisque la créature est un prolongement de l'être du Créateur. C'est l'âme du monde, qui communique à l'univers sa vie et son mouvement, c'est elle qui vibre dans les êtres particuliers de la nature, y compris l'homme lui-même. Fervent admirateur de la nature, Patritius explique tous les phénomènes physiques par une théorie de la lumière (Panaugia) qui rappelle celle de Telesius.

Le panthéisme de Patritius avait la prétention — combien vaine ! — de réconcilier la foi et la raison ; le panthéisme de Bruno est une déclaration de guerre au catholicisme.

394. Giordano Bruno. — GIORDANO BRUNO naquit à Nola, en 1548, et se fit dominicain dès 1562-63. Dégoûté de la scolastique, rempli d'autre part d'enthousiasme pour les écrits de Telesius, les découvertes de Copernic et les études de la nature, il finit par se révolter, non seulement contre Aristote, mais contre son ordre qu'il déserta et contre la religion dont il devint l'infâme et déloyal persécuteur. Plus tard on le trouve, tour à tour, à Gênes (1579), où il entre dans la Confession évangélique italienne, à Toulouse, à Paris, à Oxford, à Marbourg, où il enseigne. Finalement, il fut livré à l'Inquisition, à Venise, et périt sur le bûcher comme hérétique, en 1600.

Les doctrines de Bruno, consignées en de nombreux écrits latins et italiens, sont le plus nettement exposées dans les *Dialoghi della causa principio ed uno ; degli eroici furori ; dell' infinito, universo e dei mondi.*

Parmi les nombreuses autorités dont Bruno se réclame, lui-même appelle Raymond Lullus et surtout Nicolas de Cuse, les principaux initiateurs de son système. Aussi bien, le panthéisme de Bruno n'est que l'épanouissement logique du mysticisme équivoque de Nicolas de Cuse (362).

L'immanence adéquate de Dieu dans le monde est le théorème fondamental du panthéisme de Bruno. Dieu est la *complicatio omnium*, la *coincidentia oppositorum* et le flot continu des phénomènes n'est que l'*explicatio* d'une force moniste éternelle, invariable dans sa substance, *omnibus praesentissimus*. Tous les « accidents » de cette substance, que nous les appelions des esprits ou des corps, naissent d'une matière originelle *unique*, fonds passif de toute possibilité. Une forme unique — l'âme du monde — intelligence universelle et principe actif de toute possibilité, vivifie cette matière (cause formelle) et produit par la diversification de sa plasticité interne (cause efficiente) tous les êtres phénoménaux de l'univers. Au fond, la matière originelle et la forme primitive se compénètrent, car elles n'expriment qu'un double aspect de la réalité. Au même titre que la forme, la matière est Dieu, ainsi que le soutenait David de Dinant (p. 225), dont Bruno invoque le témoignage. Cause formelle et cause efficiente, l'âme du monde est aussi cause finale : la fin de ses évolutions qu'elle accomplit consciemment, est la réalisation du meilleur des mondes possibles. Tout est beau dans la nature, parce que tout y vit d'une vie divine.

Comment cette âme du monde, identique à Dieu, vient-elle à se répandre dans les diverses catégories accidentelles de l'univers ? Bruno l'explique par le menu. Mais, les principes généraux connus, ces applications sont moins importantes pour nous. Il s'étend longuement sur la physique, où il est tributaire de Telesius ; sa cosmographie met à profit les découvertes de Copernic. Quant à la psychologie, elle occupe une place réduite dans le système. L'homme n'est plus le point de convergence du monde, pas plus que la terre n'est le centre d'un univers, infiniment élargi. Son âme comme son corps est un effluve divin, une fulguration éphémère de la substance cosmique et, si elle est immortelle, c'est pour s'unir, après chaque dissolution, à de nouveaux composés matériels. Il va sans dire que la liberté s'évanouit dans ce dynamisme du devenir divin. La

connaissance humaine est modelée sur la théorie générale du monde, et, à son stade le plus parfait, le *mens* perçoit le monisme que nous venons d'esquisser.

Dans ses écrits latins, Bruno aurait atténué ce panthéisme, sans cependant renoncer à ses principes fondamentaux.

§ 6. — La philosophie du droit naturel et social

395. Thomas Morus. — L'éveil des nationalités, l'étude des formes politiques de Rome et de la Grèce, le souffle d'indépendance qui agite les États, grands et petits, donnent l'essor à une philosophie du droit public basée sur une étude rationnelle de la nature de l'homme.

La primeur des idées nouvelles ne revient pas à l'italien NICCOLO MACHIAVELLI (1469-1527 ; *Il principe*) qui ne cherche que le moyen pratique de réaliser l'unité italienne, et se laisse emporter aux pires excès de langage par sa haine contre la papauté et le catholicisme. Le véritable initiateur des théories politiques de la Renaissance est un écrivain anglais, THOMAS MOORE (MORUS, 1480-1535). Son ouvrage sensationnel *De optimo rei publicæ statu sive de nova insula Utopia*, écrit avant l'introduction de la Réforme en Angleterre, le rattache au platonisme italien, et renferme en réalité deux parts. La première contient le plan d'un État idéal, organisé suivant les conceptions de la *République* de Platon. C'est ainsi que Morus rêve l'abolition de la propriété et de la richesse individuelle, la suppression des classes sociales, etc. Mais où il reflète exactement les aspirations de son siècle, c'est quand il aborde un second ordre de recherches, plus pratiques, et justifie devant la raison l'indépendance de l'Église et de l'État, et l'indifférence de l'État vis-à-vis des Églises.

Les mêmes principes se retrouvent chez JEAN BODIN (1530-1597) ; ALBERICUS GENTILIS (1551-1611). Ils sont supérieurement exposés et ramenés à une synthèse du droit social, par Hugo Grotius.

396. Hugo Grotius. — Né en Hollande, dans un pays où les guerres de religion avaient conduit à l'indifférence religieuse, Hugo de Groot (Grotius, 1583-1645, *de jure belli et pacis*) peut être considéré comme le législateur du droit naturel et social de la Renaissance.

1° Le *droit de nature (jus naturale)*, qui revient à l'individu, est l'ensemble des droits imprescriptibles que nous découvre l'étude *rationnelle* de la nature humaine. Le caractère fondamental de la nature est la *sociabilité*, innée et instinctive.

2° L'origine de la société est le *contrat social*, ou la libre volonté des individus qui, dans l'unique but de mieux sauvegarder leur droit, vivent en commun. L'État n'existe donc que *par* et *pour* l'individu. C'est la proclamation, au nom de la raison, de l'origine *humaine* de la société et de l'État, à l'encontre de la théorie, chère à la scolastique, de l'origine *divine* de l'État.

3° Le peuple délègue sa souveraineté, et cette délégation, irrévocable pour les uns, est révocable pour les autres (germe de la théorie de la révolution).

Entre le droit humain, rationnel, et le droit divin, révélé, Grotius établit « une cloison étanche ». L'indifférentisme religieux de l'État et la tolérance sont, à ses yeux, des corollaires de la séparation de l'Église et l'État. Ce qui n'empêcha pas Grotius de croire personnellement à la révélation chrétienne.

Les questions relatives au droit naturel et social acquirent un intérêt grandissant. Nous verrons plus loin comment les scolastiques (p. 443) et les protestants (p. 425) les rattachent à leurs conceptions théologico-philosophiques.

ART. III. — LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES MIS EN HARMONIE AVEC DES RELIGIONS NOUVELLES

397. Division. — Les principaux systèmes religieux qui, au XVI[e] s., viennent battre en brèche le catholicisme, sont issus de la Réforme. Luther, Calvin, Zwingli brisent l'unité de

l'Église chrétienne d'Occident, et soulèvent des discussions passionnées. Telle, la célèbre controverse sur la Providence et la grâce dans ses rapports avec la liberté, qui met aux prises Baïus (1513-1589), Bellarmin et Lessius ; Arminius (1560-1609) et Gomare (1563-1641) ; plus tard, Jansénistes et anti-jansénistes. Ces querelles théologiques se répercutent sur la philosophie ; c'est ainsi que même au XVII[e] s. le cartésianisme trouva dans la dogmatique protestante une puissante alliée [1]).

Nous nous bornons à étudier ici les formes philosophiques et mystiques issues du protestantisme naissant (§ 1). Constituées tardivement, dans un milieu qui avait déjà rompu avec l'Église romaine, la plupart des universités de pays allemands sont à la fois les places fortes de la dogmatique protestante et les foyers de ces mouvements philosophiques nouveaux.

Une mention est due à un système philosophico-mystique, moins important, mais significatif, parce qu'il est greffé sur une religion ésotérique : la mystique cabalistique de Reuchlin (§ 2).

Enfin, nous joignons à ce second groupe de systèmes anti-scolastiques, tributaires de dogmes divers, la philosophie religieuse ou le théisme. Le théisme reconnaît la valeur philosophique du dogme religieux, mais confie à la raison humaine le soin de l'édifier (§ 3).

Une même pensée se retrouve dans ces systèmes divers : à savoir que le dogme sur lequel ils reposent n'est pas fixé par une autorité ecclésiastique, et que la raison seule est l'arbitre de ce qu'il faut croire. Ils flattent les aspirations d'indépendance des sociétés nouvelles ; de là le grand succès qui leur était réservé.

§ 1. — La philosophie et la mystique protestantes

398. Notions générales. — La philosophie et la mystique protestantes remplirent, à l'égard de la scolastique, le rôle de

1) Cf. notre *Hist. phil. scol.*, etc., pp. 303, 370 et suiv.

révoltée que joua l'Église protestante vis-à-vis de l'Église romaine.

On sait que l'interprétation individuelle des Écritures, et, dès lors, la constitution du dogme par la raison individuelle est le principe directif de la théologie protestante. La diversité des dogmatiques et la multiplicité des églises en sont le corollaire naturel. Or, si chacun se fait une religion à sa guise, il ne lui sera pas malaisé d'en harmoniser les doctrines avec une philosophie, choisie non moins librement. De là les formes diverses et souvent contradictoires des systèmes que nous aurons à signaler. Pour concilier la philosophie et la théologie, on modifie les enseignements de l'une ou de l'autre, suivant les besoins de la cause : après avoir *constitué* les termes, on tire les rapports. C'est ainsi qu'au nom du protestantisme, les uns défendent le néo-platonisme ou le stoïcisme, d'autres l'aristotélisme. Nulle part ce phénomène étrange ne s'accuse plus nettement que dans la mystique protestante.

Dans ce travail d'adaptation forcée, c'est presque toujours la théologie qui est malmenée : le rationalisme envahit lentement la philosophie protestante au détriment de sa dogmatique, et l'on voit s'accuser cet appauvrissement graduel de la croyance qui aujourd'hui encore est remarquable chez les savants protestants.

399. Luther et la philosophie protestante. — Luther (1483-1546) n'est pas un philosophe. Il professe l'antagonisme irréductible de la raison et de la foi, l'une étant fonction de la « chair » *(caro)*, l'autre de l' « esprit » *(spiritus)*. Il interdit à la philosophie l'accès du domaine théologique, et reproche amèrement à la scolastique de l'avoir profané par ses « sophismes ».

L'œuvre de Luther est avant tout une dogmatique nouvelle, dont la théorie de la justification constitue le pivot. Le péché originel a corrompu l'homme au plus intime de son être ; seule la foi dans l'Évangile peut le réintégrer dans la justice et la

sainteté. Cette foi rédemptrice, abandonnée aux inspirations individuelles, unit l'homme à Dieu, et le conduit à la félicité, passivement, sans efforts, voire même sans le concours de ses œuvres.

Cependant la dogmatique réformée de Luther implique une philosophie (2). C'est ainsi que sa distinction de la chair ou des facultés naturelles, et de l'esprit ou de l'élément divin de notre être, mène à un dualisme psychologique qui rappelle les doctrines de la cabale ; la passivité de l'homme vis-à-vis de la grâce et la prédestination absolue ont pour conséquence le déterminisme, etc.

Plus soucieux que leur maître de légitimer leurs croyances devant la raison, certains disciples de Luther ont cherché les harmonies de la philosophie avec le dogme réformé. On a vu naître ainsi, dans le protestantisme et malgré son initiateur, peut-on dire, une spéculation nouvelle et caractéristique. Ses représentants s'inspirent largement de l'*individualisme* absolu de l'esprit protestant, et quand une théorie luthérienne leur paraît gênante, ils la plient de force aux exigences de leur philosophie.

Mentionnons comme principaux philosophes de la religion nouvelle, Zwingli, Mélanchthon, Taurellus, les Sociniens.

400. Zwingli. — Le grand réformateur suisse (1484-1531) est d'accord avec Luther pour faire de la justification et de la sainteté, basées sur la pure croyance subjective, le fondement du nouveau christianisme. ZWINGLI était un humaniste fervent ; il visita l'Italie et se pénétra des travaux de l'Académie de Florence ; Pic de la Mirandole surtout était son auteur favori. Or, Zwingli mit à profit, pour étayer sa dogmatique, deux grands systèmes de l'antiquité, remis en honneur par la Renaissance : le néo-platonisme et le stoïcisme. L'un et l'autre lui apprirent l'immanence panenthéiste et la déification de l'homme régénéré par le souverain bien. Sénèque lui fournit des arguments en faveur de l'autonomie du vouloir et

de son indépendance de l'action, de la prédestination absolue des bons et des méchants basée sur la providence, et du déterminisme divin, norme de la vie normale (**121**). L'unité de la révélation divine dans les diverses religions, ou le théisme universel, apparaissait aux yeux de Zwingli comme la conciliation naturelle de l'humanisme et du protestantisme.

401. Mélanchthon. — MÉLANCHTHON (1497-1560) n'est pas un esprit créateur, mais un compilateur d'Aristote au service de la théologie protestante. L'humanisme qu'il cultiva avec passion à Tubingue, ne fut jamais pour lui que le moyen de comprendre la philosophie antique et de constituer sur cette base une apologie du christianisme. Il travailla avec opiniâtreté à l'union des églises protestantes, mais échoua piteusement dans cette tâche. Les manuels de Mélanchthon sur la Dialectique, la Physique et l'Éthique d'Aristote, remarquables par leur ordre et leur clarté, ont valu à leur auteur le titre de *præceptor Germaniæ*.

Mais Mélanchthon est bien plutôt un éclectique qu'un aristotélicien. C'est dans sa Dialectique que son péripatétisme revêt le plus de pureté ; ailleurs, il se mélange à des éléments platoniciens et stoïciens, sans compter qu'en plus d'un point, Mélanchthon complète Aristote dans un intérêt théologique [1].

Cet écart d'Aristote se manifeste avant tout dans la théorie de la connaissance. L'homme porte en lui un *lumen naturale* (contre Luther); des principes innés lui apprennent les grandes vérités de l'ordre spéculatif et moral (stoïcisme, Cicéron). Si les sensations sont les pourvoyeuses nécessaires de nos connaissances certaines *(nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu)*, elles ne font que stimuler l'activité du *lumen naturale* (contre Aristote), et réveiller des représentations assoupies. La certitude de ces vérités primitives est immédiate ; elles reposent sur la conscience subjective ; non seulement les prin-

[1]) DILTHEY, *Melanchthon, und die erste Ausbildung des naturlichen Systems in Deutschland*, dans les *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VI, p. 225. Aristotélicien en Physique, Mélanchthon raille les découvertes récentes de Copernic.

cipes des mathématiques et de la physique, mais encore l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la moralité, l'ordre social, la liberté humaine (contre Luther et le stoïcisme) sont des principes innés, inséparables de toute nature humaine. C'est la philosophie gréco-romaine, en particulier le péripatétisme qui a le mieux déchiffré les enseignements du *lumen naturale*. Mais encore cette philosophie est-elle forcément incomplète, car le péché originel a voilé la clarté de la lumière déposée dans nos esprits. C'est ainsi que, chez les anciens, la morale ne régit que les actions extérieures et ne compénètre pas le for intérieur, que la gloire de Dieu n'est pas la fin suprême de la vie, etc. Il appartient à la foi, à l'Évangile, de purifier la source de nos connaissances et de lui rendre son premier éclat. Ainsi la foi complète la raison (contre Luther) ; la philosophie grecque et le christianisme enseignent les mêmes vérités à des degrés divers de clarté.

Les *Ethicæ doctrinæ elementa* de Mélanchthon devinrent le point de départ des théories protestantes sur le droit naturel et social. On y trouve exposée cette thèse que le décalogue est le contenu du *jus naturale*, et que l'État, d'origine divine immédiate, est indépendant de l'Église.

Johannes Oldendorp (mort en 1561), Nicolaus Hemming (1518-1600), B. Winkler, J. Althusius se rattachent à ces doctrines. Elles furent vivement combattues par les publicistes catholiques d'Espagne (p. 443).

402. Nicolas Taurellus et le Socinianisme. — De même que Mélanchthon, Nicolas Taurellus (1547-1606) veut construire la dogmatique protestante sur des bases philosophiques. Instruit à Tubingue dans la philosophie d'Aristote, plus tard professeur à Altdorf, une autre place forte de l'aristotélisme, Taurellus s'attira de nombreux déboires quand il commença la longue série d'ouvrages où il mène contre Aristote une campagne acharnée. Il se brouilla également avec les théologiens protestants, par ses invectives contre les luthériens et les calvinistes. Taurellus est avant tout un *polémiste*. [1]) A la

[1]) Ses principales œuvres sont : *Philosophiæ triumphus, Alpes cæsæ.*

philosophie d'Aristote, il veut substituer une philosophie de la raison, conforme à l'Évangile ; au luthérianisme et au calvinisme, un christianisme intégral. Ce " christianisme „ atténue la nature et les conséquences de la chute originelle, et laisse l'homme en possession d'une faculté naturelle de connaître. Cette faculté n'est pas une *tabula rasa* (Aristote), mais un trésor garni des connaissances fondamentales ; elle est identique chez tous, et incapable de s'enrichir ou de s'appauvrir. Toutes les différences et les modifications de nos connaissances dérivent des obstacles plus ou moins nombreux que le corps suscite à l'activité cognitive. L'objet de cette faculté et de la philosophie dont elle est l'organe, se résume dans la connaissance de Dieu, de ses propriétés et de ses œuvres ; la théologie, au contraire, s'occupe de la volonté cachée de Dieu, telle que le Christ nous l'a révélée.

A mesure que le rationalisme devient dominateur dans le protestantisme, celui-ci voit sa dogmatique minée. Le socinianisme est l'expression la plus nette de cette inévitable tendance de la science protestante. Au nom de la philosophie, Servede, Occhino, les deux Sozzini rejettent les dogmes capitaux de la théologie nouvelle. Plus de Trinité divine ; plus de nature divine dans le Christ ; plus de *justitia originalis*. C'est la négation même du surnaturel dans le christianisme, et la réduction du protestantisme au niveau de la philosophie.

Le socinianisme est une doctrine extrême, fruit d'une réaction contre le mysticisme qui s'était développé dans le protestantisme, parallèlement à la spéculation.

403. Le mysticisme protestant. — Le protestantisme, en effet, contient en germe le mysticisme. Luther jette par dessus bord tous les intermédiaires que le catholicisme pose entre l'homme et Dieu : par l'interprétation directe et personnelle de la Bible, par la suppression de la hiérarchie ecclésiastique et céleste. Ce qu'il poursuit, c'est l'union directe de l'âme avec l'invisible. Chacun pouvant se forger à sa convenance une conception du monde surnaturel, il n'est pas étonnant de voir chez les protestants l'efflorescence du mysticisme. Ce mysticisme est un mysticisme faux, car il entraîne la plupart de ses adhérents jusqu'au panthéisme. On assiste ainsi à ce spectacle étrange de chrétiens qui inscrivent à la base de leurs spéculations le *monisme absolu*, en contradiction manifeste avec les fonde-

ments mêmes du christianisme. Ils trouvent dans l'interprétation mystique et allégorique des Écritures, un moyen facile de tout concilier.

L'idée panthéiste — déjà affirmée par Zwingli — vulgarisée par la mystique protestante, fut appelée au plus grand succès en Allemagne ; aujourd'hui encore nous voyons des contemporains recourir aux exégèses des mystiques du XVIe s., pour mettre d'accord leur protestantisme religieux et leur panthéisme philosophique.

404. Premiers mystiques. — GASPARD SWENKFELD fut un des premiers qui suivirent la voie mystique tracée par Luther ; il exerça sur tous ses successeurs, mieux connus que lui, une incontestable influence.

Parmi eux, avant tout, SÉBASTIEN FRANCK (1499-1542), humaniste distingué, séduit, comme son ami Swenkfeld, par le luthérianisme, honni dans la suite par Luther et par Mélanchthon, parce qu'il voulait se mettre au-dessus de toutes les confessions. Il professe en effet le plus pur panthéisme, pour l'appliquer à son anthropologie mystique *(Paradoxa, de arbore scientiæ boni et mali).*

Comme ce n'est pas l'oiseau qui vole, mais Dieu qui le porte et se porte dans les airs, ainsi ce n'est pas l'homme qui veut, mais Dieu qui se veut lui-même en lui.

Or l'homme se compose de l'*esprit*, divin de sa nature et principe du bien, et de la *chair*, principe du mal (cfr. Luther). En vertu de sa liberté, l'homme peut vouloir Dieu (c'est-à-dire Dieu peut se vouloir lui-même en l'homme) — ou il peut, par une permission divine, se vouloir lui-même, c'est-à-dire autre chose que Dieu, le néant. Par cette insuffisante explication, Franck croit interpréter une des grosses difficultés du panthéisme, le conflit du bien et du mal. Ce conflit du bien et du mal, de l'esprit et de la chair, ou du Christ et d'Adam, est l'histoire de chaque homme et l'histoire de l'humanité *(Chronica, Germaniæ Chronicon).*

Nous devons réprimer la chair (Adam) et suivre l'esprit (Christ) ; nous sommes alors le Christ même ! Car le Christ n'est pas un Dieu personnel uni à une nature humaine particulière, c'est la partie spirituelle de l'humanité tout entière, à tous les temps et à toutes les latitudes. Cette théorie sacrilège de la rédemption immanente, impersonnelle et éternelle, conduit Franck au christianisme universel

(cfr. le théisme). C'est la plus large concession que le protestant puisse faire à l'humaniste.

Valentin Weiler (1533-1588) adopta les idées de Franck, et comme lui souffrit de l'intolérance des luthériens. Il accueille mainte théorie de Paracelsus et conçoit notamment l'homme comme un microcosme, composé d'un corps visible, quintessence des éléments terrestres : d'un esprit sidérique, qui fait retour aux étoiles ; d'une âme immortelle, *spiraculum vitæ*, détaché de Dieu et rentrant dans son sein. Weiler décrit la vie mystique comme Franck : nous devons cesser de vivre pour nous-mêmes, et nous unir à Dieu. Ce détachement de la chair est la naissance mystique du Christ en nous ; la rédemption est un phénomène intime qui se passe dans toute âme croyante et constitue le fait religieux fondamental du théisme universel.

405. J. Böhme. — Toutes ces tendances convergent dans la philosophie de J. Böhme, qui est la plus marquante incarnation du mysticisme protestant [1]).

Élevé en dehors des livres et de l'humanisme, Jacob Böhme (1575-1624) mena une vie simple, toute de méditations intérieures ; en dehors des écrits de Paracelsus et de son école, il ne dut qu'à ses réflexions solitaires le système original dont il est l'auteur. Outre son chef-d'œuvre *Aurora* (1610), citons : *Vierzig Fragen von der Seele*, *Mysterium magnum*, *von der Gnadenwahl*.

Böhme est un panthéiste, comme son prédécesseur immédiat, Sébastien Franck. Mais tandis que Franck hasarde une bien faible explication de la présence simultanée du bien et du mal — la pierre d'achoppement de tout système panthéiste — Böhme croit trouver la solution du problème dans une conception métaphysique qui nous découvre les entrailles mêmes de sa mystique.

L'opposition du bien et du mal est en Dieu un fait originel et connaturel, et, dès lors, nécessaire. Un jour Böhme, voyant un vase d'étain qui réfléchissait les rayons du soleil, se dit que

1) Cf. Deussen, *J. Böhme, über sein Leben und seine Philosophie* (Kiel, 1897).

sans l'étain, obscur en lui-même, on ne verrait pas la lumière solaire. Le positif serait inconnaissable sans le négatif, la lumière sans les ténèbres, le bien sans le mal. Or, la présence du bien et du mal dans l'infini introduit en son sein une tension de forces contradictoires. — Celles-ci cependant n'existent encore qu'à l'état potentiel. Qu'est-ce qui les actualise, ou, pour emprunter à Böhme l'image du feu, dont il fait le symbole de la vie, qu'est-ce qui « embrase » le bien et le mal ? — *L'âme humaine par un acte de libre volonté.* Pour comprendre cette pensée, notons que l'âme humaine n'est pas une création divine (théisme) ou un mode de la substance divine (panthéisme ordinaire) ; elle est Dieu même, et cette âme humaine, vibrant unique dans tous les représentants de l'humanité, est l'état originel divin, l' « abîme » sans fond, « contenant le ciel et l'enfer dans son immensité ».

Revêtant sa métaphysique d'un décor poétique, Böhme décrit « l'éternelle nature de Dieu » sous la forme de sept qualités primaires — représentant les trois premières le mal, ou la colère divine ; les trois dernières, le bien ou l'amour divin. Sur le seuil du bien et du mal, appartenant à l'un ou à l'autre, se trouve le *feu*, principe de la vie et de tout ce qui, en vivant, se consume. Ici apparaît la liberté de l'âme humaine (ou de Dieu). Par un acte libre, l'âme peut se tourner vers le bien ou vers le mal. « La volonté de l'âme est libre, ou bien de se replier sur elle-même, de ne s'estimer pour rien, de n'être qu'une branche de verdure jaillissant de l'Arbre divin, de se nourrir de l'Amour divin (le Bien) — ou bien de s'embraser et de s'élever (*im Feuer aufzusteigen*), en vue de devenir un arbre propre et indépendant » [1]).

Puis vient l'adaptation du dogme chrétien à ce mysticisme. On y voit s'étaler toute la licence que le protestantisme donne à l'interprétation des Écritures. Le péché originel, c'est l'âme humaine choisissant le mal ; la rédemption, c'est l'âme humaine

[1]) *Vierzig Fragen*, II².

faisant retour au bien. Le Christ n'est pas un Dieu personnel fait homme, il n'est qu'une partie même de l'humanité déifiée. Quel dévergondage d'idées !

§ 2. — *La mystique de la Cabale*

406. Reuchlin et la mystique cabalistique. — La cabale est avant tout un livre religieux se rattachant au cycle des écrits judaïques sur le Messie. Mais la cabale contient aussi une explication philosophique du monde, basée sur la thèse de l'émanation. Grande fut son influence à l'époque de la Renaissance, surtout chez les naturalistes et tous ceux qui cherchaient à violer le secret des mystérieuses forces de l'univers (**391**).

Mais chez aucun, les doctrines cabalistiques n'apparaissent plus dominatrices que chez REUCHLIN (1455-1522), le plus célèbre des hébraïsants de la Renaissance. Ses relations avec Ficin et Pico lui avaient inspiré le culte de la philosophie grecque, et c'est ce qui explique que Reuchlin ait fait une grande place au pythagoréisme. Mais ce pythagoréisme est avant tout accommodé à la cabale, dont Reuchlin se réclame sans cesse dans ses deux ouvrages, *De arte cabalistica*, et *de verbo mirifico*.

Aussi bien, la philosophie cabalistique de Reuchlin est avant tout une mystique. Il recherche l'union de Dieu et de la *mens* ou de l'organe divin de l'âme, par une illumination directe de la lumière divine. Quand l'âme est purifiée, elle franchit le premier et le second monde, ou l'ordre sensible et intelligible, et s'élève jusqu'au troisième monde, ou le monde divin. Dieu est l'abîme sans fond (*Ainsoph*), se répandant en dix attributs (*Sephiroth*). L'intuition face à face de la divinité est la fin suprême de l'homme.

CORNELIUS AGRIPPA DE NETTESHEIM (1487-1535) et l'italien ZORZI (Franciscus Georgius Venetus 1460-1540) souscrivent aux mêmes doctrines que Reuchlin, mais accentuent la portée pratique de la cabale et cultivent ses applications aux sciences secrètes.

§ 3. — *La philosophie de la religion*

407. Causes du succès du théisme. — 1° Les luttes religieuses, fomentées par la Réforme, paralysèrent chez un grand nombre le travail de la pensée ; la lassitude qu'elles engendrèrent inspira à une foule de publicistes des projets de conciliation. Ceux-ci n'étaient pas basés sur une réunion des églises dissidentes à l'Église romaine, mais plutôt sur une idée de tolérance et d'égalité des sectes religieuses. On se pénétra de la conviction que toutes les religions possèdent un fonds commun de vérités essentielles sur Dieu, et que leur contenu est identique, malgré les variations infinies de détail que présente leur dogmatique [1]).

Luther était hostile à ce théisme, espèce de résidu des diverses religions chrétiennes ; mais Zwingli et diverses sectes de l'Église réformée s'en rapprochaient (p. 424). Il devait plaire aux écrivains protestants, dans la mesure même où ils étaient soucieux de flatter les droits souverains de la raison humaine.

2° D'ailleurs, le théisme était conforme aux allures indépendantes de la Renaissance, puisqu'il n'était qu'une forme du naturalisme appliqué à la religion. De même qu'on avait édifié le droit naturel en inspectant la nature humaine, de même on interrogea la raison pour découvrir les idées religieuses.

Ces divers motifs expliquent le grand nombre d'adhésions que recueillit le théisme, non seulement chez les protestants, mais en général près de tous les esprits emportés dans le mouvement de la Renaissance.

L'influence de cette philosophie de la religion se répercuta vivement dans la vie morale, dans la vie sociale et même dans la vie artistique du XVI[e] s. C'est elle notamment qui détermina directement la théorie de la séparation de l'Église et de l'État,

1) DILTHEY. *Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrh.* (Arch. f. Gesch. Philos. 1894 et 1895) ; *Das naturliches System der Geisteswissenschaften im 17 Jahrh.* (ibid. 1895 et 1896).

l'indifférence de l'État vis-à-vis de toutes les religions et la tolérance religieuse.

308. Principaux représentants. — Déjà, à la cour de Frédéric II, on avait osé soutenir l'identité des grandes religions. Erasme, un des premiers et des plus influents humanistes, propagea cette thèse que la doctrine purifiée du Christ est identique à la religion de Platon, de Cicéron, de Sénèque. Au nom du platonisme, Gemistos Plethon (373) ; au nom de l'hébraïsme, Reuchlin ; au nom de la philologie, Konrad Mudt (Mutianus Rufus), et les humanistes d'Erfurt, se firent les prosélytes d'un christianisme primitif et intégral qui se confond avec le théisme. En Hollande, pays plus particulièrement éprouvé par les guerres religieuses, Coornhert (né en 1522) parla un des premiers de paix religieuse et de réduction des dogmatiques opposées à des éléments communs. Koolhaes, Duifhuis, Oldenbarneveldt, Arminius se firent les champions des idées de Coornhert ; en Angleterre, Chillingworth, Taylor, Thomas Morus lui-même furent ses tributaires. Bodin, Hugo Grotius accentuèrent ce théisme ; plus tard, Herbert de Cherbury le développa et la philosophie moderne en fit un de ses thèmes favoris.

ART. IV. — LE SCEPTICISME

309. Caractère général. — Le scepticisme de la Renaissance est le résultat de la défiance que devaient fatalement engendrer les contradictions sans nombre qui se faisaient jour sur le terrain religieux, philosophique et scientifique. Il ne s'agit pas d'une critique absolue de toute certitude, mais bien de démontrer l'insuffisance des systèmes existants. A ce titre, le scepticisme de la Renaissance sert de transition entre le moyen âge décadent et la philosophie moderne. Ce caractère relatif lui donne de nombreuses analogies avec la sophistique grecque (42) ; l'une et l'autre servent d'acheminement vers des spéculations nouvelles et plus fécondes.

Pour les mêmes raisons, les écrivains qu'on range sous le nom de sceptiques de la Renaissance ne sont pas tant des philosophes que des publicistes et des polygraphes.

410. Principaux sceptiques. — Les plus connus sont Michel de Montaigne (1533-1592); Pierre Charron (1541-1603) et Franz Sanchez (1562-1632).

Les *Essais* de Montaigne ne sont, au point de vue philosophique, qu'un décalque du pyrrhonisme, où l'on retrouve, sans ordre ni esprit de suite, les arguments de l'antiquité contre la certitude de nos diverses sources de connaître. L'auteur s'en autorise pour se retrancher dans le doute de toutes les théories, et borner l'objet de ses recherches à l'étude du moi. Son mot « c'est moi que je peins » traduit, sous une forme orgueilleuse, la connaissance nouvelle qu'il veut opposer aux philosophies de ses contemporains.

Charron, dans son traité *de la Sagesse*, marche sur les pas de Montaigne. Comme celui-ci, il se retranche dans le scepticisme théorique, et relègue les questions de métaphysique dans le domaine de la révélation. Mais il admet une certitude pratique, base de la vie morale, et retombe ainsi en plein dogmatisme.

Le médecin portugais Sanchez, lui aussi, est un dogmatique. Il ne démontre l'impuissance des doctrines établies que pour conclure à la nécessité d'un empirisme nouveau qu'il est d'ailleurs incapable de construire.

La banqueroute des systèmes de la Renaissance explique le rapide avènement des idées de Descartes et de Bacon.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES

411. Caractères généraux. — 1° L'*épuisement de la scolastique* va croissant, et se révèle par les phénomènes que nous avons déjà constatés à la période précédente. Les partis philosophiques se perpétuent, mais perdent leur signification primitive. Dans les corporations religieuses, dans les universités, dans les collèges mêmes nés au sein des universités, on continue d'imposer l'hégémonie officielle d'un des grands chefs d'école, et le choix même de ce maître n'est pas toujours déterminé par des considérants d'ordre scientifique, mais souvent par le caprice et les intrigues de la politique [1]. On comprendra ce que ces querelles de coterie ont de chicanier, si l'on songe que divers endroits voient se constituer, comme factions antagonistes, un parti de thomistes et un parti d'albertistes [2], — comme si, sur les questions capitales de la synthèse scolastique, S. Thomas et son maître ne souscrivaient pas aux mêmes conclusions.

L'ignorance de la doctrine scolastique, dont ces controverses ne sont qu'un indice, atteint son comble à la fin du XVIIe s. (Art. III). Cependant, on ne pourrait généraliser ce reproche. Comme à la période précédente, nous rencontrons un petit nombre d'hommes qui sont de dignes continuateurs du passé.

[1]) A Bâle, en 1464, il y a quatre professeurs terministes *(via modernorum)* et trois antiterministes ou réalistes *(via antiqua)*; à Fribourg en Brisgau, l'enseignement est terministe de 1456 à 1484, puis on y admet des réalistes sur l'ordre de l'archiduc Sigismond. De même, le terminisme est imposé aux universités naissantes de Tubingue (1477), d'Ingolstadt (1472), etc. PRANTL, IV, 190. — [2]) A Cologne, p. ex., où le collège Saint-Laurent défend les idées d'Albert le Grand contre le collège de la Montagne, qui professe le thomisme.

2° Attaquée dans toutes ses positions par les systèmes coalisés de la Renaissance, la scolastique des XVIe et XVIIe s. ne sait pas se défendre. Elle s'est rendue coupable de deux grandes fautes qui l'ont discréditée dans les milieux hostiles :

a) Elle s'est désintéressée du mouvement de la *philosophie contemporaine*. Au lieu de compter avec les théories novatrices qui se font jour de toutes parts, elle veut se suffire, vivre par elle-même, dédaigneuse de ses rivales. Elle s'isole volontairement, elle s'enferme spontanément dans un cercle qui rend ses évolutions stériles ; finalement elle est écrasée par la poussée des idées modernes. S. Thomas et les docteurs du XIIIe s. étaient loin de professer du mépris pour leurs adversaires, et s'ils avaient vécu au temps de la Renaissance, ils auraient entrepris une guerre implacable, et sans doute victorieuse, contre cette masse de philosophies boiteuses, infiniment moins robustes que l'averroïsme : les scolastiques de la Renaissance ont été victimes de leur indifférence pour la pensée d'autrui.

Les théologiens catholiques n'imitèrent pas cette abstention des philosophes : effrayés des progrès de la Réforme, ils se virent forcés de suivre les publicistes protestants sur un terrain où étaient engagés les intérêts majeurs de la religion. Ces débats passionnés ont même, en général, été néfastes à la scolastique ; ils ont empêché les hommes d'étude de s'appliquer aux travaux de la spéculation rationnelle ; mais il n'en est pas moins vrai que des générations mieux trempées eussent tout à la fois engagé la lutte sur le double terrain de la théologie catholique et de la philosophie scolastique.

b) Elle s'est tenue à l'écart des *progrès des sciences*. Or, ici aussi des révolutions profondes s'opèrent, des synthèses nouvelles s'édifient qui bouleversent un grand nombre d'idées reçues par la science médiévale. Élaborées *en dehors* de la scolastique, ces synthèses se sont retournées *contre elle*. C'est ce que nous montrerons dans un paragraphe spécial, où nous saisirons sur le vif, à propos de quelques faits particuliers, cet autre grand défaut de la scolastique décadente.

412. Division de la scolastique. — Mais avant de relater les événements où les scolastiques dégénérés se déshonorent devant les hommes de science (Art. III), faisons l'histoire rapide des principales écoles scolastiques de cette période (Art. II).

ART. II. — LES ÉCOLES SCOLASTIQUES

413. Résumé. — Comme par le passé, les écoles thomiste (§ 1), terministe (§ 2), scotiste (§ 3), constituent la part prépondérante de la scolastique. D'autre part se dessinent quelques écoles secondaires qu'il nous suffira de signaler.

§ 1. — L'École thomiste

414. L'ancienne école thomiste et le néo-thomisme espagnol. — A côté de l'ancienne lignée des thomistes, interprètes respectueux des doctrines du maître, et parmi lesquels deux ou trois noms seuls méritent d'être retenus, il se forme en Espagne et en Portugal, au début du XVIe s., une école nouvelle, née d'un effort de restauration, et qu'on peut appeler le néo-thomisme espagnol.

415. L'ancienne école thomiste. — S. de Ferrare et Cajetan. — Nombreux sont les partisans de l'école thomiste de la fin du XVe s. et du XVIe s. dont les noms sont parvenus jusqu'à nous. Citons surtout JOHANNES VERSOR († 1480), qui commenta dans l'esprit du thomisme les principaux ouvrages d'Aristote, et PETRUS NIGRI, auteur d'un traité *Clipeus Thomistarum*. Un groupe de professeurs de Cologne, controversistes de nuances, défendent S. Thomas contre Albert le Grand ou Albert le Grand contre S. Thomas. Parmi les thomistes, les plus influents sont HEIMERIC DE CAMPO († 1460) [1], HENRI DE GORKUM († 1460), GERHARDUS († 1480) et LAMBERTUS DE MONTE († 1499) ; — tandis que GERHARD HARDERWYK († 1503) et

[1]) V. notre *Hist. phil. scol.* etc., p. 314.

ARNOLD DE LUYDE ou de Tongres († 1540) sont les porte-drapeau de l'albertisme [1]). On retrouve, du reste, des échos de ces conflits puérils ailleurs qu'à Cologne.

BARBUS PAULUS SONCINAS († 1494) résume Capreolus et compose des *Quaestiones metaphysicae ;* JOHANNES A LAPIDE († 1494), qu'on trouve tour à tour à Paris, à Bâle et à Tubingue, écrit des commentaires sur l'Organon ; FRANCISCUS TAEGIUS fait un commentaire de l'opuscule de S. Thomas *de fallaciis* (imprimé en 1511) ; MICHEL SARAVETIUS prend en mains la défense du thomisme contre le scotisme ; DOMINIQUE DE FLANDRE († 1500) qui fleurit à Bologne vers 1470, fait des travaux sur la métaphysique d'Aristote, les analytiques postérieurs et le traité de l'âme [2]) ; MARTIN POLLICH à Wittenberg († 1513), ERASME WONSIDEL à Leipzig commentent la logique thomiste ; le dominicain BARTHOLOMÆUS MANZOLUS attaque la logique de Paulus Venetus par les arguments du thomisme. JAVELLUS (première décade du XVI[e] s.) s'engage dans une longue controverse avec le scotiste Antonius Trombeta. PIERRE DE BRUXELLES ou Pierre Crockaert, après avoir vigoureusement défendu l'occamisme auquel l'initia Jean Major (p. 445), se fit dominicain et se convertit au thomisme. Il eut pour élève Vittoria, commenta divers écrits d'Aristote et le traité *de ente et essentia* de S. Thomas [3]).

Plus significatifs sont deux commentateurs célèbres de S. Thomas, S. de Ferrare et Cajetan.

On peut rapprocher leur œuvre de celle de Capreolus ; mais, tandis que Capreolus butine à travers les œuvres de S. Thomas et fait entrer sa doctrine dans les cadres des *Sentences* de P. Lombard, THOMAS DEL VIO (CAJETAN 1469-1534) et SYLVESTRE DE FERRARE (1474-1528) commentent méthodiquement, en suivant le texte du maître, l'un la *Somme Théologique*, l'autre la *Somme contre les Gentils*. Aujourd'hui encore on consulte

[1]) Sur tous ces hommes, voir PRANTL, *op. cit.*, IV, pp. 220 et suivantes. — [2]) Cf. notre *Hist. phil. scol.* etc., p. 309. — [3]) *Ibid.*, p. 310. — Cf. PRANTL, *op. cit.* IV, pp. 273 et suiv.

avec fruit ces commentaires et on les juge dignes de rééditions [1]. Le plus remarquable est celui de Cajetan de Toulouse, professeur à Pavie, plus tard général de son Ordre (1508) et cardinal. Le milieu dans lequel il vécut explique comment il s'écarta de S. Thomas en quelques points vivement controversés de son temps, telle la brûlante question de l'immortalité de l'âme.

Cajetan exerça une grande influence sur Vittoria, le fondateur de l'école de Salamanque, et marqua ainsi la transition entre l'ancienne école thomiste et le néo-thomisme espagnol du XVIe s.

416. Le néo-thomisme espagnol. Notions générales. — Le XVIe s. fut témoin d'une éclatante restauration de la science catholique. Cette restauration présente avant tout un caractère théologique ; elle incarne la réaction contre l'œuvre destructive de la Réforme, et sort des délibérations du concile de Trente que l'Église catholique avait convoqué en 1563, pour maintenir l'intégrité et l'unité du dogme. Ce sont ces hérésies mêmes qui guident la théologie catholique dans le choix des questions sur lesquelles elle reporte ses prédilections.

S'il est vrai de dire, en général, que l'œuvre de la Réforme provoqua, par contre-coup, un moment d'arrêt dans la spéculation scolastique (p. 435), néanmoins il faut ajouter qu'un groupe d'esprits distingués ne capitulèrent pas devant l'assaut des forces coalisées de la Renaissance ; ils essayèrent de remettre en état la vieille citadelle scolastique et de consolider son enceinte ébranlée. Leur œuvre de défense remplit une belle page de l'histoire des idées au XVIe s.

1) SESTILI a fait paraître, en 1898, le premier volume d'une édition nouvelle des *Fr. Francisci de Sylvestris, ferrariensis Commentaria in l. IV contra Gentiles* (Rome). Quant aux commentaires de Cajetan, ils sont joints à la nouvelle édition romaine des œuvres de S. Thomas. La 2^{a} 2^{ae} vient de paraître en juillet 1899.

La restauration philosophique, qui se développe parallèlement à la restauration théologique, se caractérise par un retour aux grandes synthèses du XIIIe s. et principalement au thomisme. Le thomisme, en effet, offrait le meilleur programme de ralliement, grâce au nombre de ses adhérents et à sa valeur spéculative. De même que S. Thomas inspira l'œuvre doctrinale du concile de Trente et des théologiens espagnols, et fut proclamé docteur de l'Église par Pie V en 1567, de même il fut l'âme d'une régénération philosophique pendant trois quarts de siècle. Il faut toutefois remarquer que les néo-thomistes de ce temps ne sont pas de simples commentateurs du docteur angélique; leurs déclarations à ce sujet sont parfois de nature à induire en erreur, et nous verrons les plus influents parmi les écrivains d'alors introduire dans leur système des idées étrangères et même hostiles au thomisme. C'est pour marquer à la fois ces emprunts au thomisme et ces divergences, que nous attribuons à ce groupe de philosophes restaurateurs de la scolastique, la désignation de *néo-thomistes*. En même temps qu'ils font retour aux doctrines vitales de la scolastique, les néo-thomistes du XVIe s., conscients des abus que la Renaissance avait si acerbement relevés dans les écrits de leurs devanciers, remettent en honneur la langue claire, les procédés sobres dont les derniers adeptes de l'École s'étaient départis.

La restauration théologique et philosophique du XVIe s. a son centre en Espagne et en Portugal; l'Université de Salamanque est son berceau [1]). Sous l'influence du néo-thomisme, l'Université de Salamanque remplace dans ses écoles le *Livre des Sentences* par la *Somme Théologique* de S. Thomas, et cette innovation est imitée peu à peu par les autres universités espagnoles et la plupart des universités catholiques d'Europe. Certes, les premiers travaux sont des gloses textuelles, à l'instar de celles de Cajetan et du Ferrarais; mais bientôt les vues s'élar-

[1]) Les universités d'Alcala, de Séville, de Valladolid, de Coïmbre, d'Evora suivirent le mouvement.

gissent et l'on préfère au commentaire servile les exposés indépendants, les traités systématiques, qui laissent le champ libre à l'agencement personnel des matières traitées.

La restauration néo-thomiste s'opéra au sein de l'ordre dominicain et plus encore dans l'ordre des Jésuites, introduit en Espagne vers 1548, quelques années à peine après sa fondation. S. Ignace de Loyola avait imposé aux Jésuites d'enseigner la seule doctrine théologique de S. Thomas, mais dès le début ils interprétèrent dans un sens très large les prescriptions de leur fondateur; ils accentuèrent notamment la portée philosophique du mouvement nouveau. D'autres ordres religieux — les Carmes et les Cisterciens — suivirent leur exemple. Signalons, dans chacune de ces familles religieuses, les personnalités philosophiques les plus remarquables.

417. Les néo-thomistes dominicains. — C'est à FRANÇOIS DE VITTORIA (1480-1566) que revient l'honneur d'avoir imprimé, dans l'Université de Salamanque, une orientation nouvelle à la scolastique. Il l'avait étudiée à Paris, à l'école d'un nominaliste décadent, le bruxellois Pierre Crockaert (p.437). F. de Vittoria fait son profit des critiques de l'humanisme. Il ne veut pas seulement revenir aux plus pures doctrines du thomisme, mais encore dépouiller la scolastique des formes imparfaites qui déshonorent les ouvrages scolastiques de ses contemporains.

Vittoria fit école. MELCHIOR CANUS (1509-1560) et peut-être DOMINICUS DE SOTO (1494-1560), comptent parmi ses disciples immédiats. BARTHOLOMÆUS DE MEDINA (1527-1581), disciple de Canus, entreprit un commentaire de la *Somme Théologique* qui résume les travaux de ses prédécesseurs. Son œuvre, interrompue, fut continuée par DOMINICUS BANNEZ (1528-1604). Plus tard nous rencontrons l'italien ZANARDI († 1642), les dominicains portugais ANTONIO DE SENA († 1584) et JEAN DE S. THOMAS (1589-1644). Ce dernier, professeur à Alcala et à

Salamanque, est bien connu par son excellent *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris angelici mentem* [1]).

418. Les néo-thomistes Jésuites. — Suarez. — Les Jésuites ne réussirent pas à s'implanter dans l'Université de Salamanque, mais ils créèrent d'autres centres d'études. Tel le collège de Coïmbre, où PETRUS FONSECA (1548-1597), surnommé l'Aristote de Coïmbre, le premier occupa une chaire. Sous son impulsion, les Jésuites menèrent à bonne fin un commentaire immense de la philosophie d'Aristote, connu sous le nom de *Collegium Conimbricense, cursus Conimbricensium.* C'est une exégèse plutôt idéologique que littérale, divisée en *quaestiones*, clairement rédigées et groupées entre elles ; en même temps c'est un bilan bien fait des commentaires légués par l'antiquité. SEBASTIAO DO COUTO († 1639) travailla la dialectique ; MANUEL DE GOES (1560-1593) le traité de l'âme, l'éthique et la physique ; MAGALLIANO, le *de anima* ; FONSECA, la métaphysique et la dialectique. Le *Tractatus de anima separata* de BALTHASAR ALVARÈS est le dernier des commentaires de Coïmbre [2]).

JACOB LEDESMA († 1575) et F. TOLETUS (1596), un disciple de Soto, se rendirent au *Collegium romanum,* fondé à Rome par S. Ignace. C'est là que professa, après avoir enseigné à Alcala, GABRIEL VASQUEZ (1509-1566), auteur de *Disputationes metaphysicae* très appréciées et d'un beau commentaire de la Somme de S. Thomas.

Mais de toute cette lignée de Jésuites philosophes, le plus célèbre représentant est FR. SUAREZ *(doctor eximius)*, né à Grenade en 1548, mort à Lisbonne en 1617, après s'être illustré par son enseignement dans les principales universités de la péninsule ibérique. [3]) En effet, son grand ouvrage philoso-

[1]) Cf. FERREIRA DEUSDADO, *La philosophie thomiste en Portugal* (*Rev. Néo-Scol.* 1898. p. 305). — [2]) Cf. FERREIRA DEUSDADO, *op. cit.* — [3]) WERNER, *Franz Suarez, u. d. S. Scholastik des letzten Jahrhundert.* Regensburg, 1861.

phique *Disputationes philosophicae* est un des répertoires les mieux dressés, les plus complets et les plus clairs de la métaphysique de l'École. Ce n'est plus un commentaire, mais un vrai traité original sur l'être, ses catégories, ses causes, où, de nos jours encore, tous ceux qui veulent approfondir la métaphysique scolastique, trouvent un tableau synoptique des problèmes à résoudre et des solutions proposées.

De tous les néo-scolastiques espagnols, Suarez est aussi le plus éclectique. Sa philosophie est une interprétation remarquable de la synthèse scolastique ; mais si, pour la constituer, il emprunte au thomisme un bon nombre de matériaux, il s'en écarte dans de très importantes questions, et aux enseignements du maître, il substitue des idées personnelles. Tout en reconnaissant son mérite, la vérité veut qu'on lui dénie ce titre usurpé de « commentateur fidèle du docteur angélique » que la postérité s'est plu à lui attribuer [1]). Pour s'en convaincre, il suffira d'énumérer quelques thèses capitales de sa métaphysique et de sa psychologie. Contrairement à S. Thomas, Suarez rejette la distinction réelle de l'essence et de l'existence ; il est amené dès lors à admettre que l'existence peut être composée d'éléments partiels, au même titre que l'essence, et notamment que la matière première, dans les substances naturelles, possède par elle-même et sans l'acte déterminateur de la forme, une existence propre, que Dieu pourrait conserver, comme telle, à l'état séparé [2]). Ces thèses, incompatibles avec la doctrine de S. Thomas, nous ramènent plutôt aux enseignements de l'école franciscaine. De même, Suarez écrit que les éléments constitutifs de chaque substance — et non

[1]) Cf. A. Martin, *Suarez métaphysicien commentateur de S. Thomas* (Science cath. 1898, pp. 686 et 819). — [2]) " Existentia enim substantiae ita composita est, sicut essentia substantiae et ideo sine ulla implicatione vel repugnantia, potest Deus sicut formam sine materia, ita et materiam sine forma conservare. „ *Disp. met.*, Disp. 15, sect. 9, n. 5. La théorie de la simple distinction de raison entre l'essence et l'existence oblige Suarez à expliquer autrement que S. Thomas plusieurs doctrines théologiques. Il ne nous appartient pas de le suivre sur ce terrain.

la matière première — sont principes de son individuation, et il enseigne avec D. Scot que les arguments métaphysiques ont seuls une valeur apodictique dans la démonstration de l'existence de Dieu. En psychologie, bornons-nous à constater que Suarez, par une nouvelle concession au scotisme, reconnaît à l'intelligence le pouvoir de se former de l'individuel une connaissance directe.

Suarez occupe aussi un rang distingué, comme publiciste, dans la phalange des Jésuites qui combattirent les doctrines protestantes sur le terrain social. Il composa un traité *de Legibus*, et s'occupa notamment de la célèbre question de l'origine immédiate du pouvoir, mise à l'ordre du jour par les protestants. Avec Bellarmin, il entra en lice pour réfuter la théorie du prétendu « droit divin » des rois, à laquelle Jacques I[er] d'Angleterre n'avait pas dédaigné d'apporter l'appui de son argumentation théologique. A la conception protestante, suivant laquelle les rois tiendraient leur pouvoir immédiatement de Dieu, Suarez oppose, non sans hardiesse, la thèse de la souveraineté initiale du peuple ; le consentement du peuple forme donc le titre original de toute autorité princière. *A fortiori* Suarez admet-il, à l'encontre de l'omnipotence gouvernementale, telle que l'entendait Mélanchthon, le droit pour le peuple de déposséder les souverains, devenus indignes du mandat conféré [1]).

419. Autres néo-thomistes. — Les Carmes se joignirent aux Dominicains et aux Jésuites dans l'œuvre de la restauration thomiste. Ils entreprirent les *Disputationes collegii Complutensis*, un commentaire encyclopédique du thomisme. Les Cisterciens — parmi lesquels on cite Angelus Manriquez, B. Gomez, P. de Oviedo —, et les Bénédictins suivirent les mêmes traditions philosophiques.

420. Influence précaire du néo-thomisme. — La restauration néo-thomiste fut éphémère. Si elle franchit les Pyrénées [2]),

1) Après Suarez, Vallius († 1622), A. Rubius († 1615), Fr. Alphonsus (1649), P. de Mendoza († 1651), Fr. Gonzalez († 1661) sont des personnalités secondaires. — 2) Dans les universités des Jésuites, par exemple à Ingolstadt.

elle n'enraya pas la marche en avant des idées antiscolastiques. La première cause de cet échec relatif gît dans les déchirements religieux de la Réforme. A part l'Espagne, restée fidèle à son passé, les nations d'Europe étaient trop tiraillées entre les multiples tendances du temps pour qu'une union internationale fût possible autour du néo-thomisme. D'ailleurs, les néo-thomistes espagnols et portugais, pas plus que les autres scolastiques, ne prirent contact avec les mouvements d'idées nouveaux qui de toutes parts envahissaient les milieux scientifiques. Ils furent circonscrits par le nombre des adversaires et leur influence alla toujours diminuant.

En même temps, d'autres groupes continuèrent de compromettre la philosophie scolastique par une série de maladresses.

§ 2. — L'École occamiste

421. Principaux occamistes. — Par leur nombre, les occamistes tiennent tête, dans la plupart des universités, aux autres scolastiques. On les appelle les *moderni*, leur enseignement est désigné comme la *via modernorum*, par opposition aux anciens systèmes scolastiques, principalement le thomisme, la *via antiqua*.

Petrus Mantuanus, qui professe de 1393 à 1400, Paulus Pergulensis († 1451), J. Wessel, († 1489), Gabriel Biel (1430-1495) sont des occamistes militants. Le *Collectorium* de Biel, bien connu et souvent édité, ne contient rien d'original, mais passe, à juste titre, pour un des exposés les plus méthodiques et les plus fidèles du terminisme de G. d'Occam. On a appelé Biel le dernier des scolastiques, mais ce titre n'est exact que s'il fait allusion à la décadence rapide de la philosophie de l'École. Nombreux, en effet, sont les « scolastiques » qui suivent Biel, mais combien parmi eux sont dignes de ce titre ! Enregistrons quelques-uns de ces noms : Olivier de Siène (vers 1491) et ses disciples Alexandre

SERMONETA, BENEDICTUS VICTORIUS FAVENTINUS, etc. ; ANTONIUS SILVESTER († 1515), STEPHANUS DE MONTE, professeur à Padoue en 1490, JUDOCUS ISENACENSIS († 1519), BARTHOLOMÆUS ARNOLDI († 1532), etc. [1]).

L'Université de Paris demeure une des places fortes du terminisme. Nous y rencontrons un personnage influent, qui fit école, JOHANNES MAJORIS SCOTUS (1478-1540), auteur de divers traités de logique, de commentaires sur la physique et l'éthique d'Aristote et sur les sentences du Lombard, éditeur des commentaires de J. Dorp sur Buridan. Parmi les nombreux disciples à qui il inspira le zèle des idées occamistes, on compte DAVID CRANSTON de Glasgow, les espagnols ANTONIUS CORONEL et GASPAR LAX, le gantois JEAN DULLAERT (né vers 1471-1513), commentateur d'Aristote, qui laissa à son disciple Vivès de si néfastes souvenirs [2]).

HENRI GREVE à Leipzig, MICHEL DE BRESLAU à Krakau, JOH. ALTENSTAIG de Mindelheim, CONRAD DE BUCHEN († 1531), peuvent être inscrits sur cette longue liste de terministes décadents, qu'un dépouillement scrupuleux des documents universitaires de l'époque permettrait d'allonger indéfiniment [3]).

§ 3. — L'École scotiste et les autres écoles scolastiques

422. L'école scotiste. — Le scotisme demeure la doctrine favorite de l'ordre franciscain. On ne rencontre pas de noms saillants parmi les scotistes de cette période. Nous nous bornons à citer les franciscains NICOLAS BONETUS, à Venise († 1360), PIERRE THOMAS, JOHANNES ANGLICUS (1483) ; puis ANTONIUS SIRECTUS (1484), tous formalistes outrés. STEPHANUS BRULIFER est plus réservé, tandis que NICOLAUS TINCTOR et surtout THOMAS BRICOT, et GEORGES DE BRUXELLES, — deux hommes dont les travaux sont intimement liés [4]) — se rap-

1) PRANTL, *op. cit.*, pp. 230 et suiv. — 2) V. notre *Hist. phil. scol.*, etc., p. 311. — 3) PRANTL, *op. cit.*, pp. 262 et suiv. — 4) Bricot fit un *textus abbreviatus logices*, commenté par G. de Bruxelles et ces commentaires mêmes furent complétés par Bricot. Sur ces deux écrivains et sur les autres scotistes,

prochent de l'école terministe. Il en est de même de JOHANNES FABER DE WERDEA (1500) et de PETRUS TARTARETUS (1494), le plus remarquable des scotistes de ce temps, auteur de commentaires sur la physique et l'éthique d'Aristote, sur le livre des sentences et sur les *quodlibet* de D. Scot. PETRUS DE AQUILA, auteur d'un *Scotellus*, JOHANNES MAGISTRI (1432-1482) qui écrit des *dicta... introductoria in doctrinam doctoris subtilis*, ANTONIUS TROMBETA († 1518), qui a laissé un traité *in Scoti formalitates*, MAURITIUS HIBERNICUS, JOHANNES DE COLONIA, et une foule d'autres écrivains secondaires veulent revenir aux principes du plus pur scotisme [1]). A la fin du XVIe et au XVIIe s., ce prosélytisme fervent se perpétue avec J. PONCIUS MASTRIUS, PH. FABER († 1630), BELLUTUS († 1676), etc. [2]).

423. Autres écoles scolastiques. — Vers le milieu du XVIe s., il se produisit chez les Capucins et les Conventuels un retour vers les doctrines de S. Bonaventure, l' “ ancienne „ synthèse scolastique que les succès du thomisme et du scotisme avaient bien longtemps éclipsée, même dans l'ordre de S. François. LONGUS DE CORIOLES publia, en 1622, un travail sur la Somme de S. Bonaventure qui inaugura une longue série de commentaires [3]).

Le XVIe et le XVIIe s. virent aussi réapparaître une *Schola Aegydiana*, où nous rencontrons AEGIDIUS DE VITERBO († 1532), RAPHAEL BONHERBA, etc [4]).

Henri de Gand — depuis longtemps oublié — eut un regain de popularité au XVIIe s., quand les Servites de Marie, forts d'une légende qui rattachait le docteur solennel à leur ordre, firent de sa doctrine le programme officiel de leurs études. LODIGERIUS, MARIA CANALI, GOSIUS et SOGIA, firent de ses œuvres des commentaires qui tous ont été publiés [5]).

Quelques Carmes firent retour à J. de Baconthorp. C'est ainsi que HIERONYMUS AYMUS édita une *Philosophia* [6]) en faisant des extraits de ses commentaires du livre des Sentences.

v. PRANTL, *op. cit.*, IV, pp. 194 et suiv. — [1]) PRANTL, *op. cit.*, pp. 268 et suiv. — [2]) V. DE MARTIGNÉ, *op. cit.*, passim. — [3]) DE MARTIGNÉ, *op. cit.*, pp. 429 et suiv. — [4]) WERNER, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters* (1883), pp. 16 et 17. — [5]) Voir notre *Hist. Phil. Scolast.* etc., pp. 270 et suiv. — [6]) Turin, 1667.

ART. III. — LE DISCRÉDIT DE LA SCOLASTIQUE DEVANT LA SCIENCE DU XVIIe S.

424. Les découvertes scientifiques dans leurs rapports avec la scolastique. — La lutte des hommes de science contre les aristotéliciens du XVIIe s. forme l'épilogue de cette longue décadence de la scolastique.

Les découvertes de Copernic, de Galilée et de Képler révolutionnèrent l'astronomie physique et mécanique, non moins que la physique terrestre. Au système géocentrique elles substituèrent le système héliocentrique ; à la théorie des cieux solides, celle du libre cours des astres dans les espaces célestes ; à l'hypothèse de la rotation circulaire des planètes, les lois de leur mouvement elliptique, etc. En 1604, on vit apparaître dans la constellation du Serpentaire une étoile inconnue ; six ans après, Galilée découvrit au télescope les taches du soleil et conclut de leur déplacement sur le disque solaire à la rotation du soleil lui-même ; Galilée distingua en outre les phases de Vénus, apportant ainsi une confirmation expérimentale aux prédictions de Copernic ; plus tard, il fut démontré à l'évidence que la magnifique comète de 1618 était non pas un feu follet atmosphérique, mais un corps céleste voyageant dans les régions interplanétaires.

Il n'en fallait pas davantage pour ruiner plusieurs principes fondamentaux de la science et notamment de l'astronomie médiévale : du coup s'évanouissait la théorie de la perfection du cercle, de l'influence des astres sur les générations et les corruptions sublunaires, de l'ingénérabilité et de l'incorruptibilité des astres. Cette dernière doctrine surtout, chère aux scolastiques, était manifestement ébréchée.

En effet, si à un moment donné des astres nouveaux viennent à scintiller au firmament, que devient la théorie de l'ingénérabilité des corps célestes ? Si le soleil a des taches, et si Vénus tourne sur elle-même, que devient la doctrine de l'immutabilité des astres, et par contre-coup, quel crédit méritent encore les théorèmes métaphysiques auxquels recou-

rait la scolastique pour expliquer la composition des corps célestes ? (**274**).

On le voit, les nouvelles découvertes intéressaient vivement les philosophes, car les théories scientifiques qu'elles renversent étaient unies par d'étroites attaches à la scolastique. Le moyen âge, en effet, avait repris, à peu près dans leur intégralité, les conceptions physiques et astronomiques d'Aristote. Or, le Stagirite, travaillé par le besoin d'unité synthétique, avait conçu une vaste systématisation des sciences, telles qu'elles existaient de son temps, recherchant partout et toujours leurs rapports avec la philosophie. Comme Aristote, le moyen âge était imbu de cette idée que la science des causes dernières doit se tenir en un contact perpétuel avec les faits, et rattacher les grands principes de la philosophie aux conclusions générales des sciences particulières.

Les découvertes du XVII[e] s., en mettant en échec des idées scientifiques admises depuis deux mille ans, sont-elles venues ruiner cette théorie aristotélicienne des rapports de la science et de la philosophie ? Nullement ; c'est ce qui nous reste à examiner.

425. Le malentendu des aristotéliciens et des hommes de science. — Aristote, en effet, et les grands scolastiques ne veulent immobiliser ni la philosophie ni la science ; ils enseignent, au contraire, que la philosophie doit suivre *les progrès des sciences*, et non lier son sort à des doctrines scientifiques reconnues insuffisantes. Aristote lui-même n'a-t-il pas préféré la cosmographie d'Eudoxe et de Callippe à celle de Platon, parce qu'il la croyait mieux en harmonie avec les faits ? Et n'avons-nous pas vu que S. Thomas se rendait compte de la *possibilité* et même de l'*éventualité* d'une hypothèse scientifique plus parfaite, explicative du mouvement des planètes ? Quand il écrivait : « Forte secundum aliquem modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellis salvantur », il pressentait, ce semble, et condamnait par avance, les fautes

dont devaient se rendre coupables, quatre siècles plus tard, des hommes de moindre talent (**274**).

C'est, en effet, sur le terrain des connaissances expérimentales que les aristotéliciens du XVIIe s. se sont déconsidérés devant les hommes de science. Ils se sont toutefois mépris les uns et les autres sur l'enjeu du débat.

La scolastique se consumait de langueur. Profondément enlisés dans de stériles disputes dialectiques, esclaves de manuels, qui avaient remplacé les ouvrages originaux d'Aristote et de la grande scolastique [1]), le plus grand nombre de ces « pseudo-aristotéliciens » méconnaissaient d'une part la portée véritable de la métaphysique scolastique, et d'autre part croyaient avec conviction en son enseignement scientifique. *Celui-ci leur semblait indissolublement* solidaire de celle-là, et le monument aristotélicien se dressait devant eux comme un sanctuaire sacro-saint dont on ne pouvait enlever une pierre sans ébranler tout l'édifice. Ils perdirent ainsi la notion du principal et du secondaire, ils ne comprirent pas que *les conclusions scientifiques d'Aristote étant erronées, le lien qui les unissait à la métaphysique était nécessairement factice ; ils refusèrent d'abdiquer certaines applications arbitraires de la métaphysique sur le terrain scientifique, pour ne pas devoir renoncer à la métaphysique elle-même !* Au lieu de rejeter certaines thèses péripatéticiennes, que des faits nouveaux avaient renversé, les aristotéliciens défendirent Aristote en dépit du bon sens, et en opposition à l'esprit véritable de sa philosophie [2]).

Est-il étonnant qu'ils se soient attiré les railleries des savants ? *Ceux-ci rendirent la scolastique responsable des*

[1]) MONCHAMP, *Galilée et la Belgique, Essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique ;* Bruxelles, 1892, pp. 5 et 45. — [2]) Galilée parle de ces aristotéliciens " qui plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote, veulent impertinemment nier celles qu'ils voient dans le ciel de la nature „. V. MONCHAMP, *op. cit.*, p. 51. — Il est intéressant de remarquer que d'autres les scolastiques se refusèrent à croire aux découvertes astronomiques. Tels Cremonini et Mélanchthon.

égarements de la science médiévale, et personne ne se trouva là, pour venger la philosophie des puérilités des philosophes. Dès lors, on condamna la scolastique en bloc, et les faveurs allèrent à la philosophie moderne, respectueuse elle, dès sa naissance, des découvertes scientifiques.

Ainsi la scolastique a été discréditée devant la science, *faute d'hommes, non faute d'idées* [1]). De là le malentendu séculaire qui a surgi entre les savants et les amis de la scolastique — malentendu que la vérité historique n'est pas encore parvenue à dissiper. Les uns et les autres en sont responsables ; mais les plus coupables sont ces ignares de « pseudo-scolastiques » devenus incapables de défendre leurs propres théories, faute de les connaître.

[1]) On comprend, dès lors, combien est trompeur ce titre que donne M. Picavet à une conférence de la Société des études italiennes : *Galilée, destruceur de la scolastique et fondateur de la philosophie scientifique* (Paris, 1895).

CORRECTIONS ET ADDITIONS

P. 22*, *au lieu de :* Pour l'histoire de la philosophie,	*lisez :* Pour l'histoire de la philosophie *grecque*.
P. 59, l. 11, *au lieu de :* 2º La *Politique* ('Αθηναίων πολιτεία),	*lisez :* 2º La *Politique* (Πολιτικά), les Πολιτεῖαι et l' Ἀθηναίων πολιτεία,
P. 65, l. 13, *au lieu de :* influe sur l'actualité	*lisez :* contribue à l'actualité.
P. 77, l. 7, 8, 9, *au lieu de :* Il n'admet pas que l'objet du dehors agisse lui-même sur notre organe par un contact *direct*, mais il enseigne que l'objet ébranle un intermédiaire, l'air, par exemple, et que par etc.	*lisez :* Il n'admet pas que l'objet du dehors agisse toujours lui-même sur notre organe par un contact *direct;* dans la vision, par exemple, l'objet ébranle un intermédiaire, l'air, suivant la science d'alors, et par etc.
P. 91, n. 1,	*ajoutez :* De même Diogène de Laërte (1re moitié du IIIe s.), l'historiographe bien connu, dont les écrits sont une des principales sources pour l'histoire de la philosophie grecque, a montré des sympathies pour l'Épicuréisme.
P. 128,	*changez :* le nº 157 en 155.
P. 198, n. 3, *au lieu de :* Eckart,	*lisez :* Eckehart.
P. 240, n. 2,	*ajoutez :* sur l'influence de ces écrits, cf. Endres, *Die Nachwirkung von Gundissalinus' de immortalitate animae*. Philos. Jahrb. XII, 4, 1899.
P. 330, *au lieu de :* § 1. Roger Bacon,	*lisez :* § 1. Roger Bacon et la déteinte de l'averroïsme.
P. 375, l. 5, *au lieu de :* Nicoletto Vernia,	*lisez :* Nicoletto Vernias.

TABLE ONOMASTIQUE

Abbon, 164.
Abélard, 154, 155, 157, 159, 171, 177, 186, 189, 190, 194-201, 212, 215, 222, 356, 357.
Abubacer, 232.
Achard, 222.
Achillinus (Alex.), 407.
Adalbode, 164.
Adam, 367.
Adam de Marisco, 245, 253.
Adam du Petit Pont, 211.
Adam Goddam ou Voddam, 361.
Adam le Prémontré, 222.
Adam de Perseigne, 222.
Adélard de Bath, 192, 193, 194, 222, 238.
Adelman, 164, 165, 189.
Aegidius, v. Gilles.
Aegidius de Columna, v. Gilles de Rome.
Aenésidème, 106, 107.
Agobard, 164.
Agricola (Rod.), 398.
Agrippa, 107.
Agrippa De Nettesheim, 339, 430.
Aimus (Hieron.), 446.
Alain de Lille, 159, 190, 210-216, 222, 223, 238, 284.
Albéric, 211.
Albericus Gentilis, 419.
Albert de Saxe, 364.
Albert le Grand, 205, 217, 225, 237, 238, 241, 247, 248, 256-260, 263, 267, 269, 275, 276, 307, 317, 321, 325, 329, 330.
Albinus, 104.
Alcher de Clairvaux, 160, 213.
Alcuin, 153, 160, 163, 164, 182.
Alden Manuce, 403.
Alexandre d'Alexandrie, 324, 365.
Alexandre d'Aphrodisias, 104, 105, 125, 229, 230, 285, 406, 408, 409.
Alexandre de Halès, 201, 202, 217, 241, 246, 248, 249, 253, 254, 256, 258, 290, 291, 292, 296, 300-304, 309, 314, 317, 330.
Alexandre Neckam, 250.
Alfanus, 158, 238.
Alfârâbi, 230, 231, 239.
Alfred de Morlay, 239.
Alfred de Sereshel, 248, 250, 255.
Algazel, 232, 239, 329.
Alhacen, 232.
Alkindî, 230, 239.
Alphonsus (Fr.), 443.
Altenstaig (Joh.), 445.
Althusius (J.), 425.
Alvarès (Balth.), 441.
Amafinius, 91.
Amaury de Bènes, 225, 242, 321.
Ambroise (S.), 137, 138, 153, 160, 191.
Ammonius d'Alexandrie, 127.
Ammonius Saccas, 118, 119, 161.
Amaury de Bènes, 223, 224.
Anaxagore, 27, 32, 33, 34.
Anaximandre de Milet, 26.
Anaximène de Milet, 26, 27, 30, 34.
Andreae (Ant.), 365.
Andronicus Callistus, 405.
Andronicus de Rhodes, 59, 104, 125.
Anne Comnène, 227.
An-Nazzam, 230.
Anniceris, 41.
Anselme (S.), 164, 166, 173, 176-182, 186, 189, 203, 215, 220.
Anselme de Laon, 164, 191, 201.
Anthisthènes, 40, 41, 90.
Antiochus, 101, 102, 103.
Appollonius de Tyane, 111, 113.

Appolodore, 91.
Apulée de Madaure, 104, 113, 158, 159, 176.
Arcésilas, 57, 95, 96, 106.
Archélaüs, 34.
Archytas, 111.
Arethas, 226.
Aretinus, v. Leonardi Bruni.
Argyropulus, 401, 406.
Aristippe, 41, 94.
Aristobule, 115.
Aristocles, 104.
Ariston, 84, 104.
Aristote, *passim*.
Aristoxène de Tarente, 84.
Arius Didyme, 102.
Armand de Beauvoir, 361.
Arminius, 400, 421, 432.
Arnobe, 136.
Arnoldi (Bartholomæus), 445.
Asclépiade, 98.
Asclepius, 127.
Athanase (S.), 137, 208.
Atticus, 103.
Auger, 368.
Augustin (S.), 46, 101, 138-143, 154, 155, 158, 160, 179, 180, 181, 183, 188, 240, 247, 249, 251, 252, 264, 266, 284, 285, 293, 334, 335, 337, 374.
Augustinus Triumphus d'Ancône, 366.
Aurispa, 401.
Avempace, 232.
Avendeath, v. Joh. David.
Averroës, 225, 232, 233, 235, 238, 242, 243, 285, 321, 322, 329, 332, 341, 371, 372, 373, 379, 406, 407, 408, 409.
Avicebron, 225, 234, 239, 242, 254, 268, 313.
Avicenne, 230, 231-239, 243, 271, 329.

Bacon (Fr.), 2, 412, 413.
Baïus, 421.
Baeumker, VII, VIII, 158, 176, 182, 197, 198, 214, 224, 237, 239, 324, 326, 327, 328.
Baluze, 260, 261.
Bannez (Dom.), 440.
Barach (S.), 223, 244, 250.
Bardenhewer, 241.
Baret (Dom), 370.
Barlaam, 392, 393, 401.
Bartholomée de Capoue, 301.
Bartholomæus De Médina, 440.
Basile le Grand, 137.
Basilides, 134.
Basso (Sébastien), 410.
Baumgartner, 153, 154, 157, 214, 215, 216, 251.
Bède le Vénérable, 145, 151, 163, 198.
Bellarmin, 421, 443.
Bellutus, 446.
Bérenger de Tours, 165, 188, 189.
Bernard (S.), 204, 207, 220, 221, 291.
Bernard d'Arezzo, 377.
Bernard de Chartres, 165, 194, 195, 196, 198, 199.
Bernard de Ganaco, 305.
Bernard de Hotun, 305.
Bernard de Moélan, 195.
Bernier de Nivelles, 325, 328.
Bernard de Trilia, 305.
Bernard de Tours (S.), 195, 223.
Bernardi (J.-B.).
Bernays (J.), 159.
Berthaud (A.), 204, 205.
Berthelot, 331.
Bessarion, 401, 402, 404, 406.
Biel (Gabriël), 444.
Blommardine, 369, 375.
Boccace, 393.
Boèce, 128, 153, 155, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 170, 176, 177, 183, 202, 205, 215, 221, 238, 240, 244, 261, 337.
Boèce le Dace, 325, 328, 329.
Boethus, 99, 104.
Böhme (Jacob), 428.
Bonaventure (S.), 237 247-249, 253, 269, 275, 290, 292, 294, 295, 298, 300, 301, 303, 309, 311, 317, 328, 369, 370.
Bonetus (Nicolas), 445,
Bonherba (Raph.), 446.
Bonnet, 367.
Borgnet, 257.
Bouillée (Charles), 390.
Brewer, 333.
Bricot (Thomas), 445.
Brochard, 84.
Brown (J. W.), 239.
Brucker (J.), V.
Brulifer (Steph.), 445.
Bruno de Cologne, 173.
Bruno (Giordano), 339, 391, 416, 417, 418.
Būlow, 240, 251.
Burgundio, 158, 237.
Buridan (Jean), 360, 361, 362, 363, 445.
Busse, 158.

Cabasilas, 237.
Caesalpinus (Andr.), 409.
Cajetan, 274, 437, 438, 439, 446.
Cakya-Muni, 19.
Callippe, 448.
Calvin, 420.
Campanella, 411, 413, 414.
Canali (Maria), 446.
Candide, 164.
Canus (Melchior), 440.
Capocci (Jacob), 366.
Capreolus, 437.
Cardanus, 412, 415, 416.
Carnéade, 95, 96, 97, 102, 103, 106.
Carpocrates, 134.
Cassien, 160, 219.
Cicéron, 101-103, 111, 139, 146, 158, 159, 163, 200, 212, 238, 337, 398, 424.
Cassiodore, 160, 161, 164.
Cassius Longin, 118.
Celsus, 104, 113.
Cérinthe, 134.
Chalcidius, 128, 155, 157, 159.
Charron (Pierre), 433.
Chatelain, 225, 243.
Chrysippe, 84.
Chrysoloras (Man.), 393.
Claude Mamert, 159.
Cléanthe, 84.
Clément d'Alexandrie, 134, 160, 219.
Chillingworth, 432.
Clitomaque, 101.
Clerval, VII, 157, 163, 189, 194, 197, 204-207.
Colebrooke, 10.
Commodien, 136.
Comte (Auguste), 5.
Confucius, 20.
Conrad De Buchen, 445.
Constantin l'Africain ou de Carthage, 154, 199, 213, 238.
Contrarius (Andreas), 405.
Copernic, 417, 418, 447, 449.
Cornificius, 212.
Coronel (Ant.), 445.
Correns, 240.
Costa ben Luca, 244.
Cousin (V.), VI, 176, 177, 191, 192, 201, 208.
Cranston (David), 445.
Cremonini (César), 408, 447, 449.
Crockaert (Pierre), v. Pierre de Bruxelles.
Cristofore Laudini, 403.
Cyprien, 136.
Cyrille d'Alexandrie, 137.

Damascius, 127, 228.
Damiani, 188.
Dante, 307.
David Ben Merwan, 234, 239.
David l'Arménien, 228.
David de Dinant, 224, 225, 241, 321, 389, 418.
De Aquila (Petrus), 446.
De Bérigard (Claude Gillermet), 410.
De Breslau (Michel), 445.
Delatour, 212.
Delehaye (P.), 295.
de Loyola (Ignace), 440.
De Luide ou de Tongres (Arnold), 437.
De Maistre, 43.
De Martigné, 254, 305, 308, 310, 446.
De Mendoza (L.), 443.
Demetrius, 91, 101.
Demetrius Kydones, 340.
Démocrite, 32, 33, 34, 72, 77, 91, 92, 94, 95, 409.
Demonax, 101.
de Monte (Gerh.), 436.
De Montaigne (Michel), 433.
Denifle, VII, 209, 224, 225, 243, 244, 245, 260, 306, 339, 345, 382, 383, 384, 385.
Denis Foullechat, 377.
Denys le Chartreux, 368, 370.
Denys le Grand, 135.
De Oviédo (F.), 443.
De Pauw, 295.
de Rubeis, 260.
Descartes, 2, 180, 412, 433.
De Sena (Antonio), 440.
De Soto (Domin.), 440.
Deussen, V, 7, 10, 12, 14, 16, 428.
De Viterbo (Aeg.), 446.
De Vittoria (Franç.), 440.
De Werdea Faber (Johannes), 446.
Dominique de Flandre, 437.
Didot, 59.
Dieterici, 229.
Dilthey, 424, 431.
Diogène d'Appollonie, 27.
Diogène de Laërte, 451.
Diogène de Sinope, 40.
Dion Chrysostome, 105.
Dionysodore, 35.
Doctor Max, 234.

Domenichelli, 256.
Donat, 159, 163, 173.
Dorp. (J.), 364, 445.
Duifhuis, 432.
Dullaert (J.), 398, 445.
Duns Scot, 247, 248, 256, 271, 272, 276, 280, 282, 286, 288, 295, 296, 298, 299, 301, 308-320, 337, 346, 350, 351, 352, 355, 367, 443, 446.
Durand, 201.
Durand de St. Pourçain, 276, 348, 367.
Durand de Troarn, 189.

Echard, 260.
Eckehart *(maître)*, 198, 369, 382, 384, 385, 389, 393.
Ehrle (P.), VII, 295, 300, 302, 303, 304, 305, 309.
Elie de Courson, 377.
Elter, 340.
Empédocle, 29, 32, 34, 241.
Endres, 201, 255, 451.
Epictète, 99, 100.
Epicure, 89, 91-94, 98, 151, 223, 410.
Epiménide, 24.
Eracle, 164.
Erasme, 398, 409.
Erdmann (B), VII, 280.
Erdmann (J. E.), VII.
Ernaud de Bonneval, 212.
Erycius Puteanus, 410,
Etienne de Provins. 242.
Etienne Tempier, 301, 303.
Eubulide, 40.
Euclide, 40, 194.
Eudème de Rhodes, 84.
Eudore, 102.
Eudoxe, 448.
Eusèbe, 143.
Eustratius de Nicée, 227, 238.
Euthydème, 35.
Everard Digby, 400.

Faber (Ph.), 446.
Falaquera, 234.
Faustus, 159.
Faventinus (B.V.) 445.
Favorinus, 107.
Ferreira Deusdado, 441.
Florus de Lyon, 188.
Ficin (M.), 402, 430.
Fonseca (Petrus), 441.
Forget, 229.
Forster, 241.
Foulques, 189.
Franck (Sébastien), 409, 427.
François d'Assise (S.), 293, 314.
François de Mayronis, 365.
Freudenthal, 400.
Fridugise, 164, 173.
Froschammer, 280.
Fulbert de Chartres, 165, 174, 177.

Gaétan de Thiene (Cajetanus Thienæus), 375.
Galien, 104, 105, 199, 238.
Galilée, 447, 449, 450.
Galterus Burlæus, 365.
Garbe, 10.
Garnerius de Rochefort, 186, 224.
Gaspary, 405.
Gassend ou Gassendi (Pierre), 410.
Gaunilon, 180.
Gautier de Lille, 220.
Gautier de Mortagne, 193, 194, 211.
Gautier de St-Victor, 209, 229.
Gennadius, 307, 340, 401, 405.
Geoffroy d'Auxerre, 212.
Georg. De Bruxelles, 445.
George Pachymeres, 235.
Georges de Trébizonde, 401, 405, 406.
Georgios Gemistos (Pléthon), 401, 432.
Georgios Scholarios, v. Gennadius.
Gérard d'Abbeville, 246, 301.
Gérard de Bologne, 365.
Gérard de Crémone, 230, 241.
Gerard Groot, 368, 369, 387.
Gérard Odo, 365.
Gerbert, 164, 173.
Gerson (Jean), 291, 343, 358, 368, 369.
Gietl (A. M.), 209.
Gilbert de la Porrée, 153, 162, 165, 194, 195, 196, 204, 206, 207, 209, 211, 222.
Gilles (maître), 378.
Gilles de Lessines, 306, 329.
Gilles (Aegidius) de Medonta, 377, 381.
Gilles de Rome (Aegidius de Columna, Romanus), 246, 303, 306, 309, 325, 329.
Girard, 174.
Goclenius (Rod.), 400.
Godefroid de Fontaines, 301, 306, 309.
Godefroid de St-Victor, 222.
Godinus, 224.

Gomare, 421.
Gomez (B.), 443.
Gonzalez (Fr.), 443.
Gorgias, 35, 36, 40, 41.
Gosius, 446.
Gotama, 17.
Gottschalc, 188.
Grandgeorge, 139.
Grégoire de Naziance, 137, 183.
Grégoire de Nysse, 137, 183.
Grégoire de Rimini, 361, 366.
Grégoire de Tours, 151.
Grégoire le Thaumaturge, 136.
Grégoire Palamas, 340.
Grève (Henri), 445.
Gröber, 336.
Grotius Hugo, 419, 420, 432.
Gültler, 410.
Günther, 314.
Guido, 381.
Guido de Veeli, 377.
Guillaume, 224.
Guillaume d'Auvergne, 238, 240, 248, 250, 298, 318,
Guillaume d'Auxerre, 216, 242.
Guillaume de Champeaux, 191, 192, 193, 201, 202.
Guillaume de Conches, 153, 194, 195, 198, 199, 200, 210, 211, 213, 222.
Guillaume de Falgar, 301.
Guillaume de Moerbeke, 237, 241.
Guillaume de la Mare, 300.
Guillaume de Saint-Amour, 246, 260, 261, 301.
Guillaume de St-Tierry, 199, 200, 213.
Guillaume de Shyreswood, 245.
Guillaume de Soissons, 211.
Guillaume de Tocco, 260.
Guillaume d'Occam, 247, 288, 298, 320, 342, 347, 349, 350, 351, 353-358, 360, 361, 371, 376.
Guillaume Mackelelfield, 305.
Guillaume Ware, 308.
Gundissalinus ou Gundisalvi, 214, 225, 239, 240, 298, 251.
Gunzo, 173.
Gutjahr, 212.

Halix, 340.
Harderwyk (Gerh.), 436.
Hauréau, VI, 159, 160, 167, 174, 192, 194, 197, 198, 207, 210, 214, 220, 239, 291, 306, 307, 328, 378, 379.
Hegesias, 41.
Heimeric De Campo, 436.
Heiric d'Auxerre, 164, 173, 176.
Henri de Brabant, 237.
Henri de Gand, 248, 295, 296, 298, 299, 301, 309, 317, 318, 319, 366, 367, 446.
Henri De Gorkum, 436.
Henri de Hesse, 345, 364.
Henri l'Anglais, 377.
Henri Seuse ou Suso, 385.
Héraclite, 25, 30, 31, 32, 35, 46, 64, 69, 73, 85, 90, 106.
Herbert De Cherbury, 432.
Hérigère, 188.
Hermann, 48.
Hermann l'Allemand, 239.
Hermann le Dalmate, 197, 198, 238.
Hermes Trismegiste, 114, 403.
Hermolaus Barbarus, 406.
Hervé de Nédellec, 261, 366.
Hésiode, 24.
Hibernicus (Maur.), 446.
Hilaire (S.), 137.
Hildebert de Lavardin, 199, 210, 220.
Hippias, 35.
Hippo, 27.
Hippocrate, 199.
Hippolyte de Rome, 134.
Homère, 24.
Honaïn Ben Isaac (Johannitius), 229.
Hincmar de Reims, 188.
Honorius d'Autun, 198, 220.
Hugues d'Amiens, 212,
Hugues de Breteuil, 189.
Hugues de Rouen, 210.
Hugues de S. Chair, 300.
Hugues de St-Victor, 160, 209, 210, 220, 221.
Huit, 400, 403.
Humbert de Prulli, 306.

Irénée (S.), 134.
Isaac de Stella, 160, 186, 213.
Isaac Israeli, 199, 234.
Isenacensis (Jud.), 445.
Isidore de Séville, 145, 151, 153, 159, 160, 163.
Ive de Chartres, 164, 176.

Jacob d'Édesse, 228.
Jacques de Douai, 306, 366.
Jamblique, 124, 126, 139, 228, 402.
Jansénius, 188.
Javellus, 437.
Jean XXI, v. Petrus Hispanus.
Jean Basingstock, 237.
Jean Beleth, 224.
Jean Bodin, 419, 432.
Jean Canonicus, 365.
Jean Capreolus, 367.
Jean Courtecuisse, 343.
Jean Damascène, 210, 226, 237.
Jean de Baconthorp, 382, 440.
Jean de Bassoles, 365.
Jean de Brescain, 329.
Jean de Cornouailles, 212.
Jean de Gand, 372, 374.
Jean de Jandun, 372, 373, 374, 408.
Jean de la Chaleur, 377.
Jean de la Rive, 367.
Jean de la Rochelle, 255, 256, 290.
Jean de Mirecourt, 377, 381.
Jean de Montesono, 246, 377.
Jean de Montreuil, 343.
Jean de Naples, 366.
Jean de Philopon, 127.
Jean de Pouilli, 366.
Jean de Salisbury, 154, 156, 177, 190, 192, 195-198, 204, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216.
Jean de S. Thomas, 441
Jean Dumbleton, 366.
Jean Guyon, 377.
Jean le Servite, 377.
Jean le Sourd ou Jean le Médecin, 177.
Jean Major, 437.
Jean Malpighi, 393.
Jean Scot Eriugène, 157, 160, 162, 164, 165, 171, 172, 173, 177, 179, 182-184, 185, 186, 187, 188, 190, 203, 208, 218, 219, 223, 224, 225, 229, 230, 243, 389.
Jean VI Cantacuzène, 340.
Jehuda ibn Tabbon, 239.
Jérôme (S.), 143.
Jérôme de Prague, 361.
Jina, 15, 19.
Joachim de Floris, 224.
Johannes a Lapide, 437.
Joh. Anglicus, 445.
Johannes David (Avendeath, Joh. Hispanus), 230, 239-241.
Joh. Hispanus, v. Joh. David.
Johannes De Colonia, 446.
Johannes Italus, 227.
Johannes Parvus, 211.
Johannes Quidort ou Pungensasinum, 306.
Johannitius, v. Honaïn ben Isaac.
John Dumbleton, 365.
John Peckham, 301, 303, 309, 326.
Joscelin de Soissons, 208.
Josef Ibn Zaddik, 224.
Jourdain, 198, 235, 237, 239, 364.
Juste-Lipse, 409, 410.
Justin le Philos. 134.

Kanâda, 17.
Kant, 167, 299.
Kapila, 17, 18.
Kepler, 447.
Kilgenstein (J.), 221.
Kleinias, 28.
Kleutgen, 279.
Koolhaes, 432.
Krates, 57.
Kratyle, 32.
Krause (J.), 291.
Krumbacher (K.), 226.

Lactance, 136, 160.
La Forêt, 164.
Lambertus De Monte, 436.
Lanfranc, 164, 176, 178, 189.
Langlois, 325.
Lao-Tsee, 20.
Lasswitz, 410.
Lavinheta, 339.
Lax (Gaspar), 445.
Lazarus, 5.
Ledesma (Jacob).
Le Fèvre d'Étaples (J.), 390.
Le Fèvre, (G.), 191, 193.
Legrand (G.), VIII.
Leibniz, 339, 362, 398.
Lentheric, 174.
Leo Hebraeus, 404.
Leonardi Bruni, 393, 409.
Leonicus Thomaeus, 405.
Leontius Pilatus, 393.
Lessius, 426.

Leucippe, 32, 33, 34.
Levi ben Gerschom, 341.
Lodigerius, 446.
Löwenthal, 240, 241.
Longus de Corioles, 446.
Lucien, 105.
Lucrèce, 91, 151, 159, 223.
Luther, 420, 422, 424, 425, 427.
Lychetus de Brescia, 365.
Lycon, 84.

Macrobe, 129, 159, 235.
Magalliano, 441.
Magistri (Joh.), 440.
Majoris Scotus (Joh.), 445.
Mandonnet (P.), VII, 177, 246, 257, 324, 325, 326, 327, 328.
Manriquez (Angelus), 443.
Mantuanus (Petr.), 444.
Manuel De Goes, 441.
Manuel Do Conto, 441.
Manzolus (Barth.), 437.
Marc-Aurèle, 98, 99, 100.
Marcianus Capella, 128.
Marcion, 134.
Marguerite Porrette, 375.
Marius Nizolius, 398.
Marius Victorinus, 128, 139, 157, 158, 159, 163.
Marsile de Inghen, 345, 361, 363.
Marsile de Padoue, 349, 372.
Martianus Capella, 160, 161, 164, 173, 176, 183.
Martin, 441.
Martini (Corn.), 400.
Mastrius (Poncius I.), 446.
Mathilde de Magdebourg, 385.
Matthaeus de Aquasparta, 300.
Maurice d'Espagne, 225, 242.
Maxime de Tyr, 104, 113.
Maxime le Confesseur, 144, 183.
Maxime Planudes, 238, 340.
Mélanchthon, 409, 423, 424, 425, 427, 443, 449.
Mélissus, 29.
Menendez Pelayo, 240.
Menippe, 41.
Mercier, V, 2, 5, 62, 168, 169, 274, 282, 354.
Mercure Trismegiste, 159.
Métrodore de Chios, 34.
Meunier (V.), 364.
Michel Apostolius, 401.
Michel d'Ephèse, 227.
Michel Psellus L'Ancien, 226.
Michel Psellus, 227, 400.
Michel Scot, 239.
Mignon (A.), 220, 221.
Minucius Felix, 136.
Moderatus, 111.
Moïse Maimonides, 234, 235, 266.
Monchamp, 449.
Morus (Thom. Moore), 404, 414, 416, 419, 432.
Mougel (A.), 370.
Mudt (Konrad), Mutianus Rufus, 432.
Musonius Rufus, 100.
Nagy (Dr A.), 230.
Narbey (C.), 331.
Nemesius d'Emèse, 143, 158.
Nestorius, 137.
Nicéphore Blemmides, 235.
Nicéphore Grégoras, 340.
Nicetas le Paphlagonien, 227.
Nicolas Cabasilas, 340.
Nicolas d'Amiens, 204, 214.
Nicolas d'Autrecourt, 377, 378, 380.
Nicolas d'Oresme, 364.
Nicolas de Espernaco, 377.
Nicolas de Cuse (Nicolas Chrypffs), 198, 387, 388, 389, 390, 391, 417.
Nicolas de Lire, 36.
Nicolas de Lisieux, 246, 301, 303.
Nicolas de Méthone, 227.
Nicolas de Orbellio, 365.
Nicolas de Paris, 307.
Nicolas du Nancel, 400.
Nicolas Eymerici, 339.
Nicolas Hemming, 425.
Nicolas Poillevillain, 343.
Nicolas Taurellus, 425.
Nicolas Triveth, 198.
Nicoletto Vernias, 375, 407.
Nicolo Machiavelli, 419.
Nigidius Figulus, 111.
Nigri (P.), 358, 436.
Niphus (Aug.), 407, 408.
Notger, 164.
Notker Labeo, 164, 173.
Numenius, 104, 111, 113.

Occhino, 426.
Odon de Cluny, 173, 220.
Odon de Tournai, 164, 171, 174, 182, 185, 220.
Oldenberg, 10.
Oldenbarneveldt. 432.
Oldendorp (J.), 425.
Olivi, 301, 304, 305.
Olivier de Siène. 444.
Olympiodore, 127, 128, 228.
Orges, 48.
Origène, 134, 135, 143, 160.
Origène le Philosophe, 118.
Otton de Freisingen, 157, 204.

Palmieri, 277.
Panaetius, 99.
Pantène, 134.
Paracelsus, 412, 414.
Parménide, 28, 29, 31, 33, 35, 36, 40, 46, 64, 69, 73, 115.
Paschase Radbert, 188.
Patañjali, 18.
Patritius (Patrizzi), 403, 416, 417.
Pomponatius, 407, 408.
Paul (S.), 100, 134, 159.
Paul de Venise, 375.
Paulin d'Aquilée, 220.
Pègues, 367.
Pepin, 182.
Pergulensis (P.), 444.
Pétrarque, 393, 401, 407.
Petri d'Abano, 372, 375.
Petrus Aurioli, 348, 367.
Petrus Hispanus, 307, 344, 348, 356.
Petrus de Trabibus, 304.
Pez, 201.
Pfister, 163.
Phédon d'Elis, 40.
Pherecyde, 24.
Philippe, 151, 159.
Philolaüs. 28.
Philon le Juif, 115, 116, 117, 118, 133, 134, 135, 183, 234.
Philon de Larissa, 101, 102.
Philostrate, 111, 113.
Phocylide, 24.
Photius, 226, 229.
Piccolomini (Francesco), 408.
Pic de la Mirandole, 403. 423. 430.
Picavet, 167, 173, 176, 188, 189, 201, 331, 450.
Pierre d'Ailly, 343, 363, 368, 369, 370.
Pierre d'Auvergne, 301, 306.
Pierre de Bruxelles ou Pierre Crockaert, 437, 440.
Pierre de Conflans, 302.
Pierre de Corbeil, 241.
Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), 399. 400.
Pierre de Monteregali, 377.
Pierre de Palude, 366.
Pierre de Poitiers, 209, 210, 222, 224.
Pierre de Tarantasia, 300.
Pierre Hélie. 212.
Pierre le Lombard, 209, 210, 212, 221, 222, 348.
Platon, *passim*, 448.
Plethon, v. Georgios Gemisthos.
Plutarque de Chéronée, 103, 113.
Plutarque l'Athénien, 126.
Pluzanski, 308. 310.
Plotin, 118-122, 126, 133, 135, 139, 144, 183, 184, 185, 218, 229, 401, 404, 417.
Polémon, 57.
Pollich (Martin), 437.
Poppo de Fulde, 173.
Porphyre, 119, 123, 124, 125, 127, 139, 158, 159, 161, 167, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 187, 203, 228. 229, 244.
Posidonius, 99.
Prantl, 205, 206, 348, 351, 354, 361, 364, 376, 434, 437, 445, 446.
Priscien. 163. 244.
Proclus, 126, 127, 144, 226, 227, 237, 241, 271, 402.
Procopius de Gaza, 143, 227.
Prodicus, 35.
Prosper d'Aquitaine, 219.
Protagoras, 32, 35, 36, 41, 44, 93.
Protarque, 91.
Psellus. 307.
Pseudo-Denys, 143, 144. 155. 160, 182, 183, 184, 185, 219, 235, 237, 241, 261, 291, 371, 388, 340.
Ptolémée, 197, 238, 277.
Ptolémée de Cyrène, 106.
Pyrrhon d'Élis, 95, 96, 106.
Pythagore, 27, 28, 42, 46. 64. 111. 112. 113, 114, 155, 196, 241, 403.

Quétif, 260.
Quintilien, 163, 399.

Radermacher, 340.
Radulfus de Longo Campo, 216.
Ragey, 178.
Raimbert de Lille, 174.
Rainaud de Tours, 164.
Raoul de Laon, 164.
R. de Longo Campo, 238.
Raoul le Breton, 366.
Ratbod de Trèves, 173.
Ratgaire, 173.
Rathère, 164.
Ratramme, 188.
Raymond (arch.), 239.
Raymond de Sabunde, 385, 386.
Raymond Lullus, 247, 330, 336, 337, 338, 339, 388, 417.
Reinh. de St-Burchard, 173.
Remi d'Auxerre, 164, 173.
Rémusat, 202.
Reuchlin, 404, 430, 432.
Rhaban Maur, 151, 153, 159, 164, 176, 188, 255.
Rhys Davids, 10.
Ricardus de Bury, 345, 360.
Richard Cornubiensis, 245.
Richard de Coutances. 196.
Richard de Lincoln, 377.
Rich. de Middletown, 301, 304, 309.
Richard de St-Victor, 221, 222, 370.
Richard l'Evêque, 195.
Richer, 174.
Robert de Courçon, 224.
Robert de Melun, 210.
Robert de Rétines, 198, 238.
Robert Fitzacker, 300.
Robert Fludd, 416.
Robert Grossetête, 237, 245, 253.
Robert Holcot, 361.
Rob. Kilwardby, 300, 302, 303, 304.
Robert Pulleyn, 208, 210, 211.
Roger Bacon, 247, 308, 309, 330, 331, 334, 335, 336.
Roger Marston (Merston) 333-335.
Roland (Alex. III), 209.
Roland de Crémone, 246, 300.
Roscelin, 173, 176, 177, 189, 191, 193, 201, 202, 207, 212, 356, 357.
Rubczinscky, VII.
Rubius (A.), 443.
Rufin, 143.
Rupert de Deutz, 164, 220.
Rupert de Tuy, 220.
Ruysbroeck, 368, 369.

Saadja, 234.
Salomon, 115.
Salzinger, 337.
Sanchez (Franz), 433.
Saravetius (Mich.), 437.
Sarpédon, 106.
Saturnin, 134.
Scioppius (Gasp.), 409.
Sennert (Daniel), 410.
Sénèque, 99, 100, 159, 200, 337, 423.
Sepulveda, 408.
Sermoneta (Alexandre), 444.
Servat Loup de Ferrières, 176, 188.
Servede, 426.
Sestilli, 438.
Severus, 104.
Sextus Empiricus, 106, 107, 237, 340.
Sextius (Q.), 99.
Siebeck, 87, 319, 351, 362.
Siger de Brabant, 257, 324, 325, 326, 328, 329.
Siger de Courtrai, 325.
Silvester (Anton.), 445.
Simon d'Authie, 242.
Simon de Tournai, 208.
Simon Porta, 408.
Simplicius, 105, 127, 228.
Sirectus (Anton.), 445.
Skaliger (Julius Caesar), 408.
Socrate, 23, 24, 29, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 54, 59, 61, 88.
Sogia, 446.
Soncinas (Barbus Paulus), 437.
Sophonias, 340.
Sozzini, 426.
Speusippe, 57.
Stapper, 307.
Stein Ludwig, 226, 228, 229, 405, 406.
Steinthal, 5.
Stephanus De Monte, 445.
Stöckl, VI, 160, 206, 315, 319, 337, 350, 355, 385.
Stölzle, 201.
Straton de Lampsaque, 84.
Sturm, 400.
Suarez (Fr.), 441, 442.
Suidas, 227.
Surius, 368.
Swenfeld (Gasp.), 427.

Sylvestre de Ferrare, 437.
Synesius de Cyrène, 143.
Syrianus, 126.

Taegius (Franc.), 437.
Talamo, 277.
Tannery, 125.
Tartaretus (Petr.), 446.
Tauler, 385.
Taurus, 103.
Taurellus, 423.
Taylor, 432.
Tedeschini, 277.
Telesius (Bernardinus), 411, 412, 413, 417, 418.
Temple (William), 400.
Terentius Varro, 103.
Tertullien, 136.
Thalès, 23, 24, 26, 30,
Thémistius, 105, 125. 226.
Théodore Gaza, 401, 405, 406.
Théodore Metochita, 340.
Théodoret de Cyr, 228.
Théophraste de Lesbos, 83.
Théodoret de Mopsueste, 228.
Théognis, 24.
Thierry de Chartres, 157, 163, 165, 196, 199, 205, 211, 223, 238.
Thiéry de Fribourg, 385.
Thomas a Kempis, 369.
Thomas Bradwardine, 381.
Thomas d'Aquin (S.), *passim.*
Thomas de Cantimpré, 237.
Thomas Del Vio, v. Cajetan.
Thomas de Strasbourg, 366.
Thomas (Pierre), 445.
Thurot, 245.
Tinctor (Nicolaus), 445.
Timon de Phlionte, 95.
Toletus (F.), 441.
Trasymaque, 35.
Traversari, 401.
Trendelenburg, 48.
Trombeta (Ant.), 446.
Tyramion, 104.

Ubertus Guidi, 367.
Ueberwegs-Heinze, VII, VIII, 149, 183, 307, 357, 406.
Uebinger (V.), 387, 388.
Ulrich de Strasbourg, 305.
Uranius, 238.
Urbain de Bologne, 375.

Vacandard, 220.
Vacant, VII, 308, 310, 313, 318, 319.
Valentin, 134.
Valla (Laurentius), 398.
Vallius, 443.
Van Helmont (J.-B.), 416.
Varron, 161.
Vasquez (Gabriel), 441.
Vatinius, 111.
Van Weddingen, 178, 256.
Vegetius Praetextatus, 128.
Versor (Joh.), 436.
Vincent de Beauvais, 307.
Vittoria, 437, 438.
Vivès (L.), 398.
Von Hertling, 214, 256.

Warron, 367.
Wauters, 295.
Weiler (Valentin), 428.
Werner, VI, 200, 280, 306, 308, 348, 366, 371, 380, 382, 407, 441, 446.
Wessel (J.), 444.
Winkler (B.), 425.
Witelo, 239.
Wonsidel (Erasme), 437.
Wrobel (J.), 223.
Wustenfeld (F.), 239.

Xénocrate, 57, 95.
Xénophane, 29.
Xénophon, 37, 39.

Zabarella (Jacob), 408.
Zarnadi, 440.
Zeller, V, 22, 40, 48, 51, 68, 120, 161.
Zénon de Citium, 40, 84, 94, 99, 102, 103, 115.
Zénon, d'Élée, 29.
Zimara, 407, 408.
Zoroastre, 403.
Zorzi (Franc. Georgius Venetus), 430.
Zwingli, 409, 420, 423, 427.

TABLE DÉTAILLÉE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE v

INTRODUCTION :

1. Que faut-il entendre par histoire de la philosophie ? 1
2. Histoire de la philosophie et histoire de la religion 2
3. Philosophie et mysticisme 3
4. Utilité de l'histoire de la philosophie 3
5. Lois du développement de la philosophie 5
6. Division générale de l'histoire de la philosophie 7

LIVRE PREMIER.

LA PHILOSOPHIE DE L'INDE ET DE LA CHINE.

CHAPITRE Ier.

Notions générales sur la philosophie indienne.

7. Importance de la philosophie indienne 10
8. Caractères de la philosophie indienne 10
9. Division de la philosophie indienne 10

CHAPITRE II.

La période des hymnes du Rigveda.
(1500 - 1000 av. J.-C.)

10. Les livres sacrés du Veda 11
11. La philosophie du Rigveda 12

CHAPITRE III.

La période Brahmanique.
(1000 - 500 av. J.-C.)

12. La civilisation brahmanique 13
13. Sources de la philosophie pendant cette période 13
14. La philosophie des Brâhmana 's 13
15. La philosophie des Upanishad 's 14

CHAPITRE IV.

Période postvédique ou sanscrite.
(depuis 500 av. J.-C.)

16. Les systèmes de la période sanscrite 15
17. Premier groupe : systèmes orthodoxes. — Mîmânsâ et Vedânta. 15
18. Le Nyâya. 17
19. Le Vaiçeshikam 17
20. Le Sânkhyam. 17
21. Le Yoguisme 18
22. Deuxième groupe : systèmes hétérodoxes 18

CHAPITRE V.

La philosophie de la Chine.

23. Doctrines religioso-philosophiques de la Chine. 19
24. Destinées de la philosophie asiatique 20

LIVRE DEUXIÈME.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

—

Notions préliminaires.

25. La philosophie grecque et la civilisation orientale 22
26. Causes du développement de la philosophie en Grèce . . . 22
27. Division de la philosophie grecque 23

PREMIÈRE PÉRIODE.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS THALÈS DE MILET JUSQU'A SOCRATE.
(du VIIe s. jusqu'au Ve s. av. J.-C.)

—

CHAPITRE Ier.

Notions générales sur la première période.

28. Caractères généraux 24
29. Subdivision de cette période 24

CHAPITRE II.

Le premier groupe des écoles antésocratiques.

30. Division en écoles 26
31. Les anciens Ioniens 26
32. Pythagore 27
33. L'école pythagoricienne 28
34. L'école d'Élée 28

CHAPITRE III.

Le deuxième groupe des écoles antésocratiques.

35. Division de ce groupe 30
36. Le dynamisme et le mécanisme en général 30
37. Le dynamisme d'Héraclite 31
38. L'école d'Héraclite. 32
39. Le mécanisme d'Empédocle. 32
40. Le mécanisme de l'école atomistique ou d'Abdère. — Démocrite . 32
41. Le mécanisme d'Anaxagore 34

CHAPITRE IV.

Les Sophistes.

42. Caractère général de la sophistique 35
43. Protagoras et Gorgias 35

DEUXIÈME PÉRIODE.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS SOCRATE JUSQU'A ARISTOTE.
(ve et ive s. av. J.-C.)

—

44. Caractères de la philosophie grecque pendant cette période . . 36

CHAPITRE Ier.

Socrate.

45. Sa vie 37
46. Procédés et méthode 37
47. Doctrines philosophiques 38
48. Écoles socratiques. 39

CHAPITRE II.

Platon

49. Sa vie 42
50. Caractères généraux de sa philosophie 42
51. Notion de la philosophie. Propédeutique philosophique . . . 43
52. Division des œuvres et de la philosophie de Platon. . . . 45

I. DIALECTIQUE.

53. Notion et existence des idées 45
54. Nature des idées 46
55. L'idée du Bien 47
56. Dieu et l'Idée du Bien 47

II. LA PHYSIQUE.

57. Principes généraux. La matière et l'âme du monde . . . 49
58. Structure du monde corporel. Le mécanisme 50
59. L'anthropologie 52

IV. L'ÉTHIQUE.

60. Division 53
61. Principes de la morale générale 54
62. Politique 54

V. L'ESTHÉTIQUE.

63. Origines de l'Esthétique grecque. 56
64. Le beau et l'art chez Platon 56
65. Conclusion 57
66. L'ancienne Académie 57

CHAPITRE III.

Aristote.

67. Sa vie 58
68. Ses œuvres 58
69. Caractères généraux de la philosophie d'Aristote 59
70. Division de la philosophie 60

I. LOGIQUE.

71. Notion de la logique 61
72. Le concept et le jugement 62
73. La syllogistique 62
74. La démonstration. Les raisonnements probables et sophistiques . 63

II. PHILOSOPHIE THÉORIQUE. — LA MÉTAPHYSIQUE.

75. Division de la philosophie théorique 63
76. Définition de la métaphysique. Sa possibilité 64
77. L'acte et la puissance 64
78. Les causes 65
79. Deux grandes catégories d'êtres 65
80. Première composition : La matière et la forme. 65
81. Deuxième composition : L'essence commune et l'essence individualisée 69
82. Troisième composition : L'essence et l'existence 70
83. Preuves de l'existence de Dieu 70
84. Nature de Dieu. — Dieu en lui-même 70
85. Rapports de Dieu et du monde 71
86. Lacunes de la théodicée d'Aristote 71

III. PHILOSOPHIE THÉORIQUE. — LA MATHÉMATIQUE.

87. Objet de la mathématique 71

IV. PHILOSOPHIE THÉORIQUE. — LA PHYSIQUE.

88. Principes généraux de la physique 72
89. Corps célestes et corps terrestres 74
90. Psychologie 75
91. Premier groupe de problèmes : les activités de l'âme . . . 76
92. Deuxième groupe de problèmes : la nature de l'âme . . . 79

V. PHILOSOPHIE PRATIQUE.

93. L'éthique 80
94. La politique 81

VI. LA POÉTIQUE.

95. Le beau et l'art. 81
96. Conclusion . . . , ... 81

TROISIÈME PÉRIODE.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS LA MORT D'ARISTOTE JUSQU'A L'AVÈNEMENT DE L'ÉCOLE NEO-PLATONICIENNE.

(de la fin du IVe s. av. J.-C. jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.)

CHAPITRE Ier.

Notions générales sur la troisième période.

97. Caractères généraux 82
98. Subdivision de cette période 83

CHAPITRE II.

Les écoles philosophiques du IIIe et du IIe s. av. J.-C.

§ 1. *L'école péripatéticienne.*

99. Ses principaux représentants 83

§ 2. *La philosophie stoïcienne.*

100. Objet de la philosophie stoïcienne 84
101. Principes généraux de la physique stoïcienne 85
102. Applications des principes de la physique à la psychologie . . 86
103. Principes généraux de la morale stoïcienne 88
104. Morale spéciale 90
105. Conclusion 90

§ 3. *L'école épicurienne.*

106. Épicure et épicuriens 91
107. Objet de la philosophie. 91
108. Principes généraux de la physique épicurienne 91
109. Applications des principes de la physique à la psychologie . . . 92
110. La morale épicurienne 93
111. Conclusion 94

§ 4. *Le scepticisme de l'école pyrrhonienne et de la nouvelle Académie.*

112. Nature et origine du scepticisme au IIIe et au IIe s. 94
113. L'école pyrrhonienne 95
114. La seconde Académie. — Arcésilas 95
115. La troisième ou la nouvelle Académie. — Carnéade. 96

CHAPITRE III.

L'Éclectisme.

§ 1. *Notions générales.*

116. Causes de l'apparition de l'éclectisme. 96
117. Caractères de l'éclectisme 97
118. Division 98

§ 2. *L'Éclectisme épicurien et stoïcien.*

119. L'éclectisme épicurien 98
120. L'éclectisme stoïcien au Ier s. av. J.-C.. 98
121. L'éclectisme stoïcien sous l'Empire. — Sénèque 99
122. Épictète et Marc-Aurèle 100
123. Le Néo-Cynisme 101

§ 3. *L'Éclectisme de l'Académie.*

124. Quatrième et cinquième Académies.— Philon de Larissa et Antiochus 101
125. Cicéron 102
126. L'éclectisme de l'Académie aux Ier et IIe s. ap. J.-C. . . . 103

§ 4. *L'Éclectisme péripatéticien.*

127. L'école péripatéticienne au Ier s. av. J.-C. 104
128. Péripatéticiens des premiers siècles de l'Empire. — Alexandre d'Aphrodisias 104
129. Autres commentateurs grecs d'Aristote 105

CHAPITRE IV.

Le scepticisme de l'école néo-pyrrhonienne.

130. Causes de la réapparition du scepticisme 105
131. Caractères du scepticisme néo-pyrrhonien 106
132. Les principaux représentants. — Aenésidème 106
133. Sextus Empiricus 107

QUATRIÈME PÉRIODE.

LE NÉO-PLATONISME ET LES SYSTÈMES PRÉCURSEURS DU NÉO-PLATONISME.
(depuis le IIIe s. ap. J.-C.
ou bien depuis la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'au VIe s. ap. J.-C.)

CHAPITRE Ier.

Notions générales.

134. Caractère général 108
135. Division 109

CHAPITRE II.

Les systèmes précurseurs du néo-platonisme.

§ 1. *Le néo-pythagoréisme et le platonisme pythagoricien.*

136. Réapparition du Pythagoréisme 110
137. Principaux représentants du néo-pythagoréisme 111
138. Doctrines néo-pythagoriciennes 111
139. Le platonisme pythagoricien 113

§ 2. *La philosophie gréco-judaïque.*

140. Origine de la philosophie gréco-judaïque 114
141. Ses caractères 114
142. Premiers représentants de la philosophie juive 115
143. Philon 115

CHAPITRE III.

Le néo-platonisme.

144. Caractères généraux 117
145. Division de la philosophie néo-platonicienne 118

§ 1. *Plotin et la phase philosophique du néo-platonisme.*

146. Les premiers néo-platoniciens 118
147. Philosophie de Plotin 119
148. Porphyre 123

§ 2. *Jamblique et la phase religieuse du néo-platonisme.*

149. Jamblique 124

§ 3. *Le néo-platonisme encyclopédique et la fin de la philosophie grecque.*

150. Caractères de la philosophie pendant cette période 125
151. L'école de Constantinople. — Thémistius 125
152. L'école d'Athènes. — Proclus. — Simplicius 126
153. L'école d'Alexandrie. — Ammonius 127
154. La philosophie en Occident 128
155. Destinées de la philosophie grecque 128

LIVRE TROISIÈME.

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE ET MÉDIÉVALE.

Considérations Préliminaires.

156. Avènement du Christianisme. — Son influence sur la philosophie 131
157. La philosophie patristique et la philosophie médiévale . . . 131

PREMIÈRE ÉPOQUE.

La philosophie patristique.

158. Caractères de la philosophie patristique 132
159. Division 133

CHAPITRE Ier.

La philosophie patristique pendant les trois premiers siècles.

160. Doctrines hérétiques. — Le Gnosticisme 133
161. Premiers écrivains ecclésiastiques 134
162. L'école d'Alexandrie. — Origène 134
163. Écrivains de langue latine 136

CHAPITRE II.

La philosophie patristique depuis le IVe jusqu'au VIIIe s.

164. La patristique au IVe et au Ve s. 136
165. Les controverses trinitaristes 137
166. Les controverses christologiques 137
167. Les controverses anthropologiques 138
168. Saint Augustin. — Sa vie et ses œuvres 138
169. Philosophie de S. Augustin 139
170. Les écrivains du Ve s. — Le Pseudo-Denys 143
171. Philosophie du Pseudo-Denys 144
172. Les écrivains postérieurs au Ve s. 145

DEUXIÈME ÉPOQUE.

La philosophie médiévale.

173. La philosophie scolastique 147
174. Caractères de la scolastique 147
175. Philosophie scolastique et philosophie médiévale 148
176. Division de la philosophie du moyen âge 149

PREMIÈRE PÉRIODE.

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE JUSQU'A LA FIN DU XIIe S.

Section 1re. — La philosophie occidentale.

—

CHAPITRE Ier.

Notions genérales.

177. Caractères généraux de la scolastique pendant cette période . 150
178. Théologie et philosophie 156

179. Bibliothèque philosophique 157
180. Programmes et méthodes 162
181. La Renaissance Carolingieme et les écoles philosophiques . . 163
182. Principales écoles 164
183. Division de cette période 165

CHAPITRE II.

La philosophie des IXe, Xe et XIe s.

184. Résumé 166

ART. I. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

§ 1. *La question des universaux dans son développement historique.*

185. La place de la question des universaux dans la scolastique . . 167
186. Comment se pose la question des universaux dans une philosophie rationnelle 168
187. Comment la question se pose durant cette période 169
188. Le réalisme outré 171
189. Deux groupes de réalistes outrés.— Réalisme médiéval et réalisme platonicien 172
190. Principaux réalistes. — Fridugise. — Remi d'Auxerre . . . 173
191. Gerbert 173
192. Odon de Tournai 174
193. Les antiréalistes 175
194. Rhaban Maur et Heiric d'Auxerre 176
195. Roscelin 177
196. Conclusion 178

§ 2. *Saint Anselme.*

197. Sa vie et ses œuvres 178
198. Sa signification philosophique 179
199. Philosophie de S. Anselme 179

ART. II. — L'ANTISCOLASTIQUE.

§ 1. *Jean Scot Eriugène.*

200. Jean Scot Eriugène, père de l'antiscolastique 182
201. Sa vie et ses œuvres 183
202. Philosophie de J. S. Eriugène 183
203. Influence de la philosophie de Jean Scot Eriugène 186

§ 2. *Les controverses théologico-philosophiques.*

204. Principales controverses. 187

CHAPITRE III.

La philosophie au XIIe s.

205. Résumé 190

ART. I. — LA SCOLASTIQUE.

§ 1. *Le réalisme outré* (1re moitié du XIIe s.).

206. Premier groupe : les thèses de Guillaume de Champeaux . . 191
207. Deuxième groupe : les " indifférentistes „. — Adélard de Bath et Gautier de Mortagne 193
208. Troisième groupe : le réalisme chartrain. — Bernard de Chartres. 194
209. Thierry de Chartres 196
210. Guillaume de Conches 198
211. L'avènement du panthéisme. 200

§ 2. *Antiréalisme et " Conceptualisme „.*

212. Pierre Abélard 201
213. Philosophie d'Abélard 201
214. Théologie d'Abélard 203
215. Gilbert de la Porrée 204
216. Philosophie de Gilbert 205
217. Théologie de Gilbert. — Les condamnations de l'Église et la philosophie 207
218. Avènement du réalisme modéré 207
219. Conclusion 208

§ 3. *Les Sententiaires et les Summistes.*

220. Les Summae ou Libri sententiarum 209
221. Principaux sententiaires. — Pierre le Lombard 209

§ 4. *Jean de Salisbury et Alain de Lille.*

222. Vie et œuvres de Jean de Salisbury 211
223. Coup d'œil sur les écoles au temps de J. de Salisbury . . . 211
224. J. de Salisbury, humaniste, critique, historien 212
225. J. de Salisbury, psychologue 213
226. Alain de Lille 214
227. Philosophie d'Alain de Lille. 214
228. Conclusion 216

§ 5. *Le Mysticisme orthodoxe.*

229. Notion du mysticisme 217
230. Division du mysticisme. 218
231. Caractères généraux du mysticisme 219
232. Double forme du mysticisme médiéval 219
233. Les premiers mystiques. — S. Bernard 220
234. Le mysticisme de S. Victor. — Hugues de S. Victor. . . . 220

ART. II. — L'ANTISCOLASTIQUE.

235. Diverses formes de l'antiscolastique 222
236. Les doctrines des Cathares et des Albigeois 222
237. Le Panthéisme 223

Section 2me. — La philosophie byzantine.

238. Ses caractères généraux 226
239. Ses principaux représentants 226
240. Rapports de la philosophie byzantine et de la philosophie occidentale 240

Section 3me. — La philosophie asiatique.

241. La philosophie chez les Arméniens, les Perses et les Syriens . 228
242. Origines de la philosophie chez les Arabes 229
243. Caractères généraux de la philosophie arabe 229
244. Principaux philosophes arabes en Orient. — Avicenne . . . 230
245. Philosophes arabes en Espagne. — Averroès 232
246. La philosophie chez les Juifs 234

DEUXIÈME PÉRIODE.

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE AU XIIIe S.

CHAPITRE Ier.

Notions générales.

247. La philosophie occidentale, arabe et byzantine. 235
248. Division de cette période 236

CHAPITRE II.

La renaissance philosophique du XIIIe s.

§ 1. *La nouvelle initiation philosophique de l'Occident.*

249. Histoire et chronologie des nouvelles traductions latines . . 236
250. Influence de ces traductions sur la philosophie du XIIIe s. . . 241

§ 2. *L'érection des Universités.*

251. Érection de l'Université de Paris 243
252. Les études philosophiques 244
253. Érection de l'Université d'Oxford et de Cambridge 245

§ 3. *La création des ordres mendiants.*

254. Luttes des réguliers et des séculiers 245
255. L'influence des ordres mendiants sur le mouvement philosophique 246

CHAPITRE III.

La philosophie scolastique.

§ 1. *Notions générales.*

256. Caractères généraux 247
257. Division 248

§ 2. *Les précurseurs des grands scolastiques.*

258. A. de Sereshel et G. d'Auvergne 250

§ 3. *Alexandre de Halès.*

259. Vie et œuvres 253
260. Sa place dans la scolastique 253
261. Doctrines philosophiques 254
262. Jean de la Rochelle 256

§ 4. *Albert le Grand.*

263. Sa vie et et ses œuvres 256
264. Signification philosophique d'Albert le Grand 258
265. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin 259

§ 5. *S. Thomas d'Aquin et la synthèse scolastique.*

266. Sa vie et ses œuvres 259
267. Doctrines philosophiques 262

I. — THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE.

268. Rapports de la philosophie et de la théologie 262

II. — LA MÉTAPHYSIQUE.

269. Théodicée 264
270. Première composition : la matière et la forme 267
271. Deuxième composition : l'essence commune et l'essence individualisée 271
272. Troisième composition : l'essence et l'existence 274

III. — LA PHYSIQUE.

273. Principes généraux 274
274. Corps célestes et corps terrestres 276
275. Psychologie 277
276. Premier groupe de problèmes : les facultés de l'âme . . . 278
277. Deuxième groupe de problèmes : la nature humaine . . . 284

IV. — PHILOSOPHIE MORALE ET LOGIQUE.

278. Morale générale 286
279. Morale spéciale. — Politique 287
280. Logique 287
281. Conclusion. — Les caractères essentiels de la scolastique . . 288
282. Conclusion. — Les caractères du thomisme 289

§ 6. *Saint Bonaventure.*

283. Sa vie et ses œuvres 290
284. Personnalité de S. Bonaventure 291
285. S. Bonaventure, philosophe 291
286. S. Bonaventure, mystique 293

§ 7. *Henri de Gand.*

287. Sa vie et ses œuvres 295
288. Sa philosophie 295
289. Conclusion 299

§ 8. *Thomisme et antithomisme à la fin du XIIIe s.*

290. Les adversaires du thomisme 299
291. Condamnations du thomisme 301
292. Pierre-Jean Olivi 304
293. Partisans du thomisme. 305

§ 9. *Jean Duns-Scot.*

294. Sa vie et ses œuvres 308
295. Caractères généraux de sa philosophie 309
296. Rapports de la théologie et de la philosophie 310
297. Théodicée 311
298. La matière et la forme 313
299. L'essence commune et l'essence individualisée 313
300. L'essence et l'existence. 317
301. Principes généraux de la physique 317
302. Psychologie 317
303. Conclusion 320

CHAPITRE IV.

L'antiscolastique.

304. Avènement de l'averroïsme antiscolastique 321
305, En quoi consiste l'averroïsme antiscolastique 322
306. Partisans de l'averroïsme 324
307. Siger de Brabrant. — Vie et œuvres 326
308. Doctrines de Siger. 326
309. Boèce le Dace et Bernier de Nivelles. 328
310. Opposition à l'averroïsme 328

CHAPITRE V.

Les déviations de la scolastique.

311. Les déviations de la scolastique 330

§ 1. *Roger Bacon et la déteinte de l'Averroïsme.*

312. Vie et œuvres 330
313. Doctrines de R. Bacon 331
314. R. Marston 333
315. La déteinte de l'averroïsme sur la théologie scolastique. . . . 335

§ 2. *Raymond Lullus.*

316. Vie et œuvres 336
317. Doctrines philosophiques 337
318. Conclusion. — Le Lullisme 338

TROISIÈME PÉRIODE.

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE PENDANT LE XIV[e] ET LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XV[e] S.

—

CHAPITRE I[er].

Notions générales.

319. La philosophie occidentale, byzantine et juive 339
320. Division de cette période 341

CHAPITRE II.

La philosophie scolastique.

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

321. Décadence de la philosophie scolastique 341
322. Division de la philosophie scolastique 346

ART. II. — L'ÉCOLE TERMINISTE.

§ 1. *Notions générales.*

323. Caractères généraux de l'école terministe 346
324. Division 348

§ 2. *Guillaume d'Occam et les précurseurs du terminisme.*

325. Durand de S. Pourçain et P. Aurioli 348
326. Guillaume d'Occam. — Sa vie et ses œuvres 349
327. Rapports de la philosophie et de la théologie 350
328. Théodicée 350
329. Les compositions de l'être contingent 351
330. Psychologie 351
331. Logique 356
332. G. d'Occam, Roscelin et Abélard 356
333. Conclusion 357

§ 3. *Le parti des occamistes ou des terministes.*

334. Puissance de l'école terministe. — Mesures prohibitives. . . 358
335. Premiers occamistes. — J. Buridan 361
336. Marsile d'Inghen et Pierre d'Ailly 363
337. Autres partisans de l'occamisme. 364

ART. III. — L'ÉCOLE SCOTISTE.

338. Caractères généraux 364
339. Principaux scotistes 364

ART. IV. — L'ÉCOLE THOMISTE.

340. Le thomisme du XIV[e] s. 365
341. Le thomisme au XV[e] s. — Capréolus 367

ART. V. — LE MYSTICISME HÉTÉRODOXE.

342. Caractères généraux du mysticisme aux xive et xve s. 368
343. Les principaux écrivains mystiques 368

CHAPITRE III.

L'antiscolastique.

344. Formes de l'antiscolastique pendant cette période . . . 371

§ 1. *L'averroïsme latin.*

345. L'averroïsme à Paris 371
346. Jean de Jandun ou Jean de Gand 372
347. L'averroïsme en Italie 374

§ 2. *Le mysticisme hétérodoxe.*

348. Caractères généraux 375

§ 3. *Diverses autres formes de l'antiscolastique.*

349. Leur origine 376
350. Nicolas d'Autrecourt 377
351. Le déterminisme fataliste de J. de Mirecourt 381
352. Le panthéisme de Guido 381

CHAPITRE IV.

Les déviations de la scolastique.

353. Les déviations de la scolastique 382

§. 1. *L'infiltration de l'averroïsme.*

§ 2. *Maître Eckehart et la mystique allemande.*

354. Vie et œuvres de Maître Eckehart 382
355. Doctrines philosophiques 383
356. Eckehart et la mystique allemande 384
357. La mystique allemande après Eckehart 386

§ 3. *Raymond de Sabunde et la théosophie.*

358. Sa vie et ses œuvres 385
359. Doctrines philosophiques 386

§ 4. *Nicolas de Cuse.*

360. Signification philosophique de N. de Cuse 387
361. Sa vie et ses œuvres 387
362. Doctrines philosophiques 388
363. Influence de N. de Cuse. 390

QUATRIÈME PÉRIODE.

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE DEPUIS LA SECONDE MOITIÉ DU XVe S. JUSQU'AU XVIIe S.

—

CHAPITRE Ier.

Notions générales.

364. Coup d'œil général sur cette période 391
365. Division de la philosophie pendant cette période 394

CHAPITRE II.

La philosophie antiscolastique.

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

366. Caractères généraux 394
367. Division de la philosophie antiscolastique. 396

ART. II. — LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES INDÉPENDANTS DES DOGMES.

368. Résumé 397

§ 1. *Les philologues humanistes.*

369. Influence des philologues sur la philosophie 397
370. Les principaux humanistes antiscolastiques 398
371. Ramus et le Ramisme 399

§ 2. *Le platonisme.*

372. La renaissance platonicienne en Italie 400
373. Gemistos Pléthon 401
374. Bessarion 402
375. Marsile Ficin 402
376. Pic de la Mirandole 403
377. Le platonisme dans les autres pays 404
378. Conclusion 404

§ 3. *L'aristotélisme.*

379. Diverses formes de l'aristotélisme renaissant 404
380. Querelles des platoniciens et des aristotéliciens 405
381. Averroïstes et Alexandristes 406
382. Achillinus, Niphus, Zimara 407
383. Pomponatius et les Alexandristes 408
384. Autres aristotéliciens 408
385. Conclusion 409

§ 4. *Stoïcisme et Atomisme.*

386. Le stoïcisme 409
387. L'atomisme 409

§ 5. *Le Naturalisme.*

388. Diverses formes du naturalisme 410
389. Le naturalisme empirique. — Telesius 411
390. Campanella 413
391. Le naturalisme et les sciences secrètes. — Paracelsus . . . 414
392. Cardanus 415
393. Le naturalisme panthéiste. — Patritius 416
394. Giordano Bruno 417

§ 6. *La philosophie du droit naturel et social.*

395. Thomas Morus 419
396. Hugo Grotius 420

ART. II. — LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES MIS EN HARMONIE AVEC DES RELIGIONS NOUVELLES.

397. Division 420

§ 1. *La philosophie et la mystique protestantes.*

398. Notions générales 421
399. Luther et la philosophie protestantes. 422
400. Zwingli 423
401. Mélanchthon 424
402. Nicolas Taurellus et le Socianisme 425
403. Le mysticisme protestant 426
404. Premiers mystiques 427
405. J. Böhme 428

§ 2. *La mystique de la Cabale.*

406. Reuchlin et la mystique cabalistique 430

§ 3. *La philosophie de la religion.*

407. Causes du succès du théisme 431
408. Principaux représentants 432

ART. IV. — LE SCEPTICISME.

409. Caractère général 432
410. Principaux sceptiques 433

CHAPITRE III.

La philosophie scolastique.

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

411. Caractères généraux 434
412. Division de la scolastique 436

ART. II. — LES ÉCOLES SCOLASTIQUES.

413. Résumé 436

§ 1. *L'école thomiste.*

414. L'ancienne école thomiste et le néo-thomisme espagnol . . . 436
415. L'ancienne école thomiste. — S. de Ferrare et Cajetan . . . 436
416. Le néo-thomisme espagnol. — Notions générales 438
417. Les néo-thomistes dominicains 440
418. Les néo-thomistes jésuites. — Suarez. 441
419. Autres néo-thomistes 443
420. Influence précaire du néo-thomisme 443

§ 2. *L'école occamiste.*

421. Principaux occamistes 444

§ 3. *L'école scotiste et les autres écoles scolastiques.*

422. L'école scotiste 445
423. Autres écoles scolastiques 446

ART. III. — LE DISCRÉDIT DE LA SCOLASTIQUE DEVANT LA SCIENCE DU XVII[e] S.

424. Les découvertes scientifiques dans leurs rapports avec la scolastique 447
425. Le malentendu des aristotéliciens et des hommes de science . 448
Errata 451
Table Onomastique 452